PHILIPPE
DESCOLA

L'ÉCOLOGIE DES AUTRES

L'anthropologie et la question de la nature



éditions Quæ

Philippe Descola

L'écologie des autres

L'anthropologie et la question de la nature

Conférences-débats organisées par le groupe Sciences en questions, Paris et Dijon, Inra, respectivement les 29 novembre 2007 et 31 janvier 2008.

Éditions Quæ – RD 10, 78026 Versailles Cedex

La collection « Sciences en questions » accueille des textes traitant de questions d'ordre philosophique, épistémologique, anthropologique, sociologique ou éthique, relatives aux sciences et à l'activité scientifique. Elle est ouverte aux chercheurs de l'Inra ainsi qu'à des auteurs extérieurs.

Raphaël Larrère
Directeur de collection

Le groupe de travail « Sciences en questions » a été constitué à l'Inra en 1994 à l'initiative des services chargés de la formation et de la communication. Son objectif est de favoriser une réflexion critique sur la recherche par des contributions propres à éclairer, sous une forme accessible et attrayante, les questions philosophiques, sociologiques et épistémologiques relatives à l'activité scientifique

Texte revu par l'auteur avec la collaboration de Raphaël Larrère et de Marie-Noëlle Heinrich.

 ISSN : 1269-8490 ISBN : 978-2-7592-2467-8

Préface

Sciences en Questions t'ayant invité pour une conférence, c'est avec plaisir que je vais présenter ton itinéraire en introduction de ton exposé.

Parisien, tu as fait toutes tes études secondaires au Lycée Condorcet, passé le baccalauréat en cette belle année 1968, puis préparé le concours d'entrée de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, que tu as intégrée deux ans plus tard. Mais si tu as choisi l'option philosophie, tu ne songeais guère à faire une carrière philosophique. Certes, l'épistémologie et la linguistique étaient alors en plein essor, mais la philosophie que l'on enseignait demeurait massivement un long commentaire sur sa propre histoire. Tu n'excluais pas d'enseigner la philosophie quelques années, mais n'avais aucune envie de consacrer toute une carrière à gloser sur son histoire. Ainsi tu as conçu le concours de Saint-Cloud et ton cursus philosophique ultérieur comme une sorte d'exercice propédeutique : il s'agissait d'acquérir une bonne formation pour aborder les sciences sociales. Il n'empêche que tu as apprécié les philosophes de Saint-Cloud : Bernard Besnier qui mettait son immense savoir au service de la préparation des concours d'agrégation et de Capes ; Alexandre Matheron qui t'a fait découvrir Descartes et Spinoza ; Jean-Toussaint Desanti, dont tu admirais la rigueur, l'engagement politique et la sagesse. T'impressionnaient aussi ceux dont tu as pu suivre des séminaires à Vincennes et à Ulm : Deleuze, Derrida et Althusser. Mais autre chose t'attirait.

Tu avais lu Lévi-Strauss en khâgne, tu avais suivi les débats concernant les travaux de Clastres et de Jaulin, tu fréquentais les cours de Godelier à Saint-Cloud. L'anthropologie te fascinait. Tu aimais aussi voyager. À cette époque le monde était sans doute moins dangereux et avec peu d'argent en poche on pouvait aller loin. Dès 17 ans, puis pendant tes années d'études, tu avais ainsi découvert presque tout le Moyen-Orient : de la Turquie

à l'Égypte. Tu voyais l'anthropologue comme un « badaud professionnel » partant à la découverte d'autres mondes.

C'est finalement Godelier qui t'as convaincu que tu serais anthropologue à l'issue de ton cursus philosophique. Tu as donc suivi des cours à Nanterre (pour la licence d'ethnologie), puis à la VIe section de l'École pratique des hautes études (la future École des hautes études en sciences sociales,) dont tu as obtenu le diplôme en 1973. Dans le cadre de ce cursus, tu avais déjà effectué une enquête légère en Quercy et découvert l'Amérique pendant un stage de quelques mois. Il s'était agi d'étudier les colonies d'indiens Tzeltal dans la forêt Lacandone au Chiapas. Ces indiens avaient quitté les hautes terres du Mexique pour s'installer dans la forêt tropicale. Ils y formaient de petites communautés de colons. Ton idée était d'étudier comment ces communautés s'étaient adaptées à leur nouvel environnement. Mais ton hypothèse d'adaptation s'était révélée quelque peu optimiste. Ces nouveaux colons, qui n'avaient quitté leurs hautes terres que depuis peu, vivaient dans des bulles villageoises entourées de défriches. Ils n'avaient guère investi la forêt qui demeurait pour eux un univers étrange et inquiétant. Mais, à l'inverse de ces colons, tu as découvert au Chiapas la forêt tropicale humide… Et c'est alors que, fasciné par ce monde, tu as décidé que tu ferais ton terrain là où il y avait des populations autochtones qui vivaient dans et de la forêt. Ce sera en Amazonie.

Sans doute avais-tu d'autres raisons d'aller travailler en Amérique latine. Tu avais trop balisé le Moyen-Orient ; l'Extrême-Orient te semblait trop compliqué ; tu trouvais que les africanistes, tous plus ou moins formés à l'Orstom, avaient une mentalité un peu trop coloniale. Enfin, la façon dont il était alors de bon ton de considérer les américanistes comme des hippies vivant nus au milieu de gens nus, et d'en critiquer le romantisme révolutionnaire, te rendait l'expérience plutôt attirante. Grâce à un père historien du monde hispanique tu parlais couramment l'espagnol et possédais quelques notions de portugais, tu pouvais ainsi espérer faciliter ton expédition. En 1974, tu obtiens le Capes de philosophie, mais échoue à l'oral de l'agrégation. N'ayant aucune envie

de tenter à nouveau l'agrégation, tu vas utiliser ton année de stage pédagogique pour préparer ton terrain d'anthropologue. Avec ton épouse, Anne-Christine Taylor, vous choisissez un groupe de Jivaros encore peu étudiés, et vous vous embarquez vers l'Équateur là où, dans la forêt amazonienne, sont les Achuar. Vous y restez trois ans, travaillant de façon parallèle. Partis avec quelques crédits du laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), vous parviendrez à prolonger votre séjour en organisant le tout nouveau département d'anthropologie de l'université catholique de Quito.

De retour d'Équateur, tu vas quelque peu galérer : tu seras successivement chargé de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), *visiting scholar* au King's College de Cambridge, allocataire de recherche au Centre national de recherche scientifique puis attaché de recherche à la Maison des sciences de l'homme de Paris.

C'est en 1983 que tu soutiens ta thèse sous la direction de Claude Lévi-Strauss. L'année suivante, sur les conseils de Godelier, tu présentes ta candidature à un poste d'assistant à l'EHESS et tu intègres cette respectable maison, au laboratoire d'anthropologie sociale bien entendu. La même année, Anne-Christine Taylor entre au CNRS. Toute ta carrière ultérieure sera associée à ce laboratoire de Lévi-Strauss. Cette carrière, elle est scandée par la parution d'ouvrages qui ont marqué la communauté des anthropologues : *La nature domestique* en 1986, *Les lances du crépuscule* (un véritable best-seller) en 1993 et, plus récemment, celui qui nous a convaincu de t'inviter : *Par delà nature et culture.*

En 2000, tu as été quelque peu tenté par un poste de professeur à Chicago. Tu aurais même cédé aux sirènes américaines, si Françoise Héritier ne t'avait proposé de te présenter au Collège de France. Tu y occupes aujourd'hui un poste de professeur, et comme tu es directeur d'études cumulant à l'EHESS, tu diriges le LAS – un laboratoire qui compte environ 80 chercheurs avec les chercheurs associés et une centaine de doctorants et de post-doctorants. Les responsabilités administratives alourdies d'année

en année par une bureaucratisation galopante et paralysante de la recherche et les cours que tu dois faire au Collège de France ne te permettent plus guère de faire du terrain. Mais tu voyages encore beaucoup, à l'occasion de conférences ou pour rendre visite à des doctorants ou à d'anciens élèves du LAS. Néanmoins tu poursuis un certain désir de reprendre un jour une recherche de terrain… Sans doute pas dans la forêt amazonienne où les conditions de vie sont trop dures pour un ethnologue chevronné.

Ce qui m'a toujours semblé remarquable dans tes écrits, c'est que tu as su mobiliser pour des études de terrain ta culture philosophique… Au point que certains collègues t'ont traité de métaphysicien. C'est d'abord qu'il t'a fallu t'inscrire en faux contre l'éco-ethnologie naïve qui sévissait aux États-Unis, dans les années 1970, parmi les spécialistes de l'Amérique latine. C'est aussi parce que les sociétés amazoniennes sont fluides et opaques : sans institutions stables, elles laissent peu de prise pour les traiter à la manière fonctionnelle classique. Il a bien fallu, interrogeant l'expérience vécue des Achuar, faire appel à la philosophie pour comprendre leur manière d'être au monde. C'est ainsi que tu as appréhendé l'univers des sociétés animistes et leur ontologie et que tu as précisé ton ambition, au delà même de ton terrain.

Si tu t'étais déjà imprégné de Lévi-Strauss, c'est à Saint-Cloud que tu as découvert Merleau-Ponty et la phénoménologie. Le problème que rencontre l'ethnologue avec les analyses structuralistes, c'est qu'elles parviennent mal à restituer l'expérience vécue des gens. Avec la phénoménologie, le problème est qu'elle permet d'appréhender cette expérience vécue, mais qu'elle le fait au détriment de la façon dont sont structurées les différences entre les gens. Ton idée a donc été de maintenir en tension permanente structuralisme et phénoménologie, à la différence de tes collègues anglais et américains qui ont récemment découvert Merleau-Ponty (depuis qu'il a été traduit en anglais) et qui, avec l'enthousiasme des néophytes, font de sa phénoménologie « une machine de guerre contre le structuralisme ». En fait ton objectif,

ce fut jusqu'alors de formaliser les expériences vécues des peuples qui ne conçoivent et ne vivent pas leur présence au monde comme nous le faisons.

Raphaël Larrère
Directeur de recherche à l'Inra

L'écologie des autres : L'anthropologie et la question de la nature

Introduction

C'est dans la deuxième moitié du XIXe siècle que les approches et les domaines respectifs des sciences de la nature et des sciences de la culture ont fini d'être délimités. Ils l'ont été en théorie, par le développement des travaux épistémologiques mettant l'accent sur les différences de méthode entre les deux champs d'étude ; et ils l'ont été en pratique, par la mise au point de l'organisation cloisonnée des universités et des institutions de recherche telles que nous la connaissons à présent. Comme dans tout processus de spécialisation, ce partage des compétences a eu des effets positifs en ce qu'il a concentré au sein de communautés savantes des savoir-faire et des habitudes de pensée, des systèmes de qualification, des moyens de travail et des dispositifs d'évaluation communs, démultipliant ainsi les conditions de production des savoirs. Toutefois, cette division institutionnelle renforcée entre les sciences et les humanités a aussi eu pour conséquence de rendre bien plus difficile la compréhension des situations d'interface entre phénomènes matériels et phénomènes moraux. Des sciences qui s'étaient fixé comme objet les rapports entre les dimensions physiques et les dimensions culturelles des activités humaines – la géographie, la psychologie ou l'éthologie, par exemple – se sont finalement retrouvées scindées à l'intérieur d'elles-mêmes entre les partisans de l'une ou l'autre approche, chacun finissant par se résoudre à un divorce, à l'amiable dans le meilleur des cas.

L'anthropologie n'a pas échappé à ce genre de partage, et c'est essentiellement sur celui-là que la conférence va porter. Une première scission s'est opérée dès la fin du XIXe siècle entre l'approche de la diversité humaine par les traits biologiques

et l'approche par les traits culturels et sociaux, de sorte que l'ambition initiale d'appréhender l'unité de l'homme dans la diversité de ses expressions a fini par disparaître : à l'anthropologie physique revint l'établissement de l'unité par-delà les variations, tandis que l'anthropologie sociale se contentait le plus souvent de faire état des variations sur fond d'une improbable unité. Les tentatives récentes de réamorcer le dialogue dont porte témoignage le développement de la sociobiologie humaine, de la psychologie évolutionnaire ou de la mémétique n'ont pas donné de résultats probants jusqu'à présent, soit parce que le traitement des faits culturels y est d'une telle pauvreté que rien de leurs particularismes n'y subsiste, soit parce que les mécanismes biologiques invoqués à l'origine d'un fait social sont d'une telle généralité qu'ils n'expliquent plus rien.

Rappelons que la sociobiologie humaine s'attache à examiner les effets dans les institutions des pratiques de maximisation de l'avantage reproductif, tandis que la psychologie évolutionnaire tente de retrouver dans des aptitudes humaines contemporaines les comportements jadis sélectionnés au cours de la phylogénèse pour l'avantage adaptatif qu'ils procuraient. Dans l'un et l'autre cas, il y a un tel abîme entre la simplicité du mécanisme invoqué et la complexité de l'institution dont il serait à l'origine qu'il devient impossible d'assigner à ce mécanisme une action causale sur la très grande variété des formes que l'institution revêt. L'exemple classique en est les liens de parenté. Du point de vue de la sociobiologie, ces derniers auraient pour fonction de codifier et de stabiliser l'altruisme, c'est-à-dire ma disposition à protéger un parent au péril de ma vie de façon à assurer la survie à travers lui d'une partie de mon patrimoine génétique. Or, cette pétition de principe ne permet guère d'expliquer la très grande diversité des façons de classer et de traiter des individus apparentés, dont beaucoup ont précisément pour effet soit d'exclure du cercle des parents les plus proches des consanguins avec lesquels le taux de coïncidence génétique est pourtant élevé, soit au contraire d'y inclure des individus avec lesquels aucune

parenté génétique n'existe[1]. Quant à la mémétique, terme forgé par Richard Dawkins[2], elle vise à supplanter les actuelles sciences de la culture en mettant en avant une approche fondée sur l'étude de la sélection naturelle des « mèmes », des éléments d'information constitutifs de la culture dont certains procurent un avantage adaptatif. Le point critique de cette dernière théorie est l'impossibilité où elle se trouve de donner une définition non triviale de ce que peut être une unité d'information discrète au sein d'un système culturel, un problème pourtant classique en anthropologie depuis les débats de la fin du XIX[e] siècle sur la diffusion des techniques et des idées, mais que les « méméticiens » paraissent complètement ignorer[3].

Toutefois, la division dans les manières d'aborder la diversité des institutions humaines ne se situe pas seulement entre l'anthropologie physique et ses renouvellements néo-darwiniens, d'une part, et les divers secteurs de l'anthropologie sociale et culturelle, d'autre part ; elle passe aussi à l'intérieur même de cette dernière, et de façon peut-être plus nette encore que dans aucune autre discipline étudiant des objets en interface. Depuis plus d'un siècle, en effet, l'anthropologie sociale et culturelle s'est définie comme la science des médiations entre la nature et la culture, entre les déterminations physiques qui conditionnent la vie des humains,

---

[1] Pour une critique de la sociobiologie humaine, déjà ancienne mais toujours d'actualité, voir Marshall Sahlins, 1976. *The Use and Abuse of Biology. An anthropological critique of sociobiology.* Chicago and London, The University of Chicago Press ; voir aussi George Guille-Escuret, 1972. « La sélection dénaturée », in Patrick Tort (sous la direction de), *Darwinisme et société.* Paris, PUF, pp. 657-678. Pour une critique récente de la psychologie évolutionnaire, voir Susan McKinnon, 2005. *Neo-liberal Genetics : The Myths and Moral Tales of Evolutionary Psychology.* Chicago, Prickly Paradigm Press.

[2] Richard Dawkins, 1976. *The Selfish Gene.* Oxford & New York, Oxford University Press.

[3] Pour une critique de la mémétique d'autant plus intéressante qu'elle vient d'un anthropologue ayant de la sympathie pour le programme de naturalisation de la culture et de l'esprit, voir Maurice Bloch, 2005. *Essays on cultural transmission,* Oxford & New York, Berg, chapitre 6.

y compris leur propre organisme, et les significations d'une étourdissante diversité dont ces déterminations sont investies. La dualité du monde, son partage entre des régularités matérielles universelles et des systèmes de valeurs particularisés, est devenue la dimension constitutive de l'objet de l'anthropologie, le défi auquel elle a tenté de répondre en déployant des trésors d'ingéniosité afin de réduire l'écart entre les deux ordres de réalité qu'on lui avait donné pour mission de concilier.

Or, et c'est ce que je voudrais montrer dans cette conférence, une telle tâche est impossible à mener à bien tant que l'on continue d'accepter les prémisses de départ, c'est-à-dire le fait que l'expérience humaine doit être appréhendée comme résultant de la coexistence de deux champs de phénomènes régis par des principes distincts. L'étude d'une controverse servira d'ouverture à cette discussion, les polémiques savantes ayant l'avantage de présenter les positions antagoniques sous une forme plus tranchée qu'à l'ordinaire. Elle oppose, d'un côté, ceux qui avancent que le rapport de l'homme à son milieu doit être envisagé à partir des contraintes qu'induisent l'usage, le contrôle et la transformation des ressources dites naturelles, de l'autre, ceux qui abordent ce rapport plutôt à partir des particularités du traitement symbolique d'une nature néanmoins réputée homogène dans ses limites et son mode de fonctionnement. Pour acéré qu'il puisse paraître, le conflit entre les deux positions ne remet pourtant pas vraiment en cause les présupposés que celles-ci partagent quant au dualisme de la nature et de la société. Il faudra donc mettre ces présupposés à nu en explorant les manières dont ils affectent les diverses étapes de la démarche anthropologique : la définition de son objet, les méthodes employées pour le traiter, les débats quant au statut des savoirs sur la nature, et notamment la difficulté de rendre compte de la façon dont cette dernière question se pose pour les modernes en utilisant les outils habituels mis au point pour l'étude ethnologique des non-modernes.

On se demandera enfin comment échapper à ces difficultés. Comment recomposer nature et société, humains et non-humains, individus et collectifs, dans un assemblage nouveau où ils ne se

présenteraient plus à nous comme distribués entre des substances, des processus et des représentations, mais comme les expressions instituées de relations entre des entités multiples dont le statut ontologique et la capacité d'action varient selon les positions qu'elles occupent les unes par rapport aux autres ? C'est donc à une écologie des relations empruntant à différentes sciences de la vie et du comportement qu'invite cette recomposition dont on discerne ça et là les prémisses et à laquelle l'anthropologie ne pourra contribuer qu'en acceptant de renoncer à une grande partie de son anthropocentrisme.

La querelle des palourdes

La sociologie et l'anthropologie des sciences nous ont appris qu'une bonne façon de comprendre la position d'un problème scientifique était de s'attacher à l'étude d'une controverse. Celle que j'ai choisie en ouverture est un peu ancienne, mais elle synthétise à merveille les difficultés inextricables dans lesquelles l'anthropologie s'est engagée lorsqu'elle s'est constituée, vers la fin du XIX[e] siècle, comme la science de l'interface entre la nature et la culture. Notre polémique se déroule en 1976 dans la revue d'anthropologie *L'Homme* et elle oppose, de part et d'autre de l'Atlantique, deux grandes figures de la discipline : Claude Lévi-Strauss, fondateur de l'anthropologie structurale et Marvin Harris, alors professeur à l'université Columbia et maître à penser du matérialisme culturel. Le débat, et il fut vif, ne porte pas sur un système de parenté australien ou sur un rituel de Nouvelle-Guinée, mais sur la dimension, la couleur et les vertus alimentaires des siphons de clam, cette sorte de grosse palourde très commune sur les côtes d'Amérique du Nord[4].

---

[4] Marvin Harris, 1976. Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence Gildersleeve de 1972, *L'Homme* XVI (2-3), pp. 5-22 et Claude Lévi-Strauss, 1976. Structuralisme et empirisme, *L'Homme* XVI (2-3), pp. 23-38.

Du bon usage des siphons

Rappelons brièvement les circonstances de la controverse. Quatre ans auparavant, Lévi-Strauss avait saisi l'occasion de la conférence Gildersleeve que le Barnard College l'avait invité à prononcer pour préciser sa conception du rôle respectif des opérations de l'esprit et des déterminations écologiques dans le travail qu'opère la pensée mythique lorsqu'elle organise en systèmes signifiants certains éléments du milieu naturel[5]. Il s'agissait pour lui de répondre sur place aux accusations d'idéalisme portées à son encontre par un nombre croissant d'anthropologues nord-américains qui voyaient dans les contraintes exercées sur une société par son environnement, et dans les réponses adaptatives que celle-ci y apportait, l'origine et la cause de la plupart de ses spécificités culturelles. Reprenant dans sa conférence une argumentation déjà développée dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss s'était attaché à montrer qu'il n'y a rien d'automatique ou de prévisible dans la manière dont une société sélectionne tel ou tel aspect de son habitat pour le doter d'une signification particulière et l'intégrer à des constructions mythiques. Car des cultures voisines identifient souvent dans un même animal ou une même plante des caractères pertinents tout à fait dissemblables, de même qu'elles peuvent donner une fonction symbolique identique à des espèces appartenant à des genres, voire des règnes, différents. L'arbitraire qui règne dans le choix des traits distinctifs imputés à telle ou telle composante des écosystèmes locaux est pourtant tempéré par le fait que ces traits sont organisés en systèmes cohérents, lesquels peuvent être appréhendés comme des transformations les uns des autres selon un petit nombre de règles. Bref, si des mythes provenant de tribus proches peuvent utiliser à une même fin des propriétés entièrement distinctes de la faune et de la flore, la structure de ces mythes n'en est pas pour autant aléatoire et s'organise selon des effets en miroir d'inversion et de symétrie.

---

[5] Claude Lévi-Strauss, 1972. Structuralism and Ecology, *The Gildersleeve Conference*, Barnard College, *Barnard Alumnae*, pp. 6-14 ; conférence republiée dans *Le regard éloigné*, 1983. Paris, Plon, pp. 143-166.

Pour illustrer ces principes de base de l'anthropologie structurale, Lévi-Strauss avait entrepris d'analyser dans la conférence Gildersleeve quelques mythes d'Amérique du Nord. Ceux sur lesquels porte la controverse proviennent de la Colombie britannique et furent recueillis par Franz Boas. Les Bella Bella, une tribu côtière, racontent qu'un enfant ravi par une ogresse réussit, après diverses péripéties, à recouvrer sa liberté grâce aux conseils d'un esprit protecteur. Le père de l'enfant put alors récupérer tous les biens de l'ogresse – plaques de cuivre, fourrures, peaux tannées, viande séchée... – qu'il distribua autour de lui, donnant ainsi origine au potlatch. Or, la manière dont l'enfant se débarrasse de sa ravisseuse est bizarre : après avoir ramassé les siphons des clams que l'ogresse a pêchés, il les enfile au bout de ses doigts et les agite en sa présence, provoquant chez celle-ci une frayeur telle qu'elle tombe à la renverse dans le vide et se tue. Pourquoi donc, se demande Lévi-Strauss, un être géant et cannibale serait-il terrorisé par ces petites trompes insignifiantes, au demeurant si dépréciées qu'elles sont réputées non comestibles ?

La réponse à cette énigme se trouverait dans un mythe des Chilcotin, une tribu peu éloignée des Bella Bella, mais habitant l'intérieur des terres, au-delà de la chaîne de montagnes qui borde une grande partie de la côte Pacifique du Canada. C'est l'histoire d'un garçon enlevé par Hibou, un puissant sorcier, qui le traitait bien. Au bout de plusieurs années, les parents du garçon découvrent sa retraite et réussissent à le convaincre de s'en retourner avec eux. Hibou leur ayant donné la chasse, le jeune héros l'épouvante en brandissant comme des griffes ses mains qu'il avait garnies de cornes de chèvre de montagne. Plein de ressource, il avait aussi pris soin de s'emparer de toutes les dentales de Hibou, des petits coquillages blancs qui constituent depuis lors le bien le plus précieux des Chilcotin. On voit aisément, commente Lévi-Strauss, que le mythe Bella Bella et le mythe Chilcotin ont une même trame narrative puisqu'ils racontent tous deux l'histoire d'un enfant utilisant des griffes artificielles pour se débarrasser de son ravisseur et s'emparer de ses trésors.

Mais si les stratagèmes employés et les objectifs poursuivis sont identiques, les moyens des premiers et la nature des seconds sont symétriquement inversés : les siphons de clam, objets mous et inoffensifs venant du monde marin, permettent d'obtenir les trésors terrestres de l'ogresse, tandis que les cornes des chèvres de montagne, objets durs et dangereux venant du monde terrestre, permettent d'obtenir les richesses marines de Hibou. Selon Lévi-Strauss, cette inversion s'explique autant par les règles de transformation propres à la logique mythique que par les matériaux écologiques et techno-économiques dont celle-ci s'alimente. Dans les tribus côtières, en effet, les produits de la mer font partie du quotidien, alors que les produits dont l'ogresse est dépositaire sont obtenus par échange avec les tribus de l'intérieur, lesquelles se procurent par ce moyen les dentales tant convoitées. Le flux des objets est donc analogue au chiasme qui caractérise la transformation mythique : l'appendice d'un mollusque, dévalorisé par les uns parce que commun, entretient avec la coquille d'un autre mollusque, valorisé par les autres en raison de sa rareté, le même rapport symétrique inverse qui prévaut entre les milieux naturels respectifs des deux types de population.

Une telle interprétation ne pouvait recevoir l'assentiment de Harris, aux yeux de qui la plupart des mythes, des rituels ou des comportements alimentaires sont réductibles à une utilité pratique et s'expliquent beaucoup mieux par la fonction adaptative qu'ils remplissent que par le jeu d'absconses opérations mentales. Piqué au vif de ce que la conférence Gildersleeve eût été prononcée, en son absence, dans une institution dépendant de l'université où il enseignait, Harris fit donc reproche à Lévi-Strauss, et en des termes très incisifs, d'avoir ignoré que les modestes palourdes de l'ogresse sont en fait des *horse clams* (*Tresus capax* Gould), de très gros bivalves dont le siphon peut projeter l'eau à un mètre de hauteur ; que loin d'être une nourriture dépréciée, ce siphon est un morceau de choix bourré de protéines ; qu'il se termine par une excroissance semblable à une griffe ; qu'il contient un micro-organisme rouge particulièrement toxique dont les effets délétères avaient retenu l'attention

de la CIA ; qu'il présente enfin une ressemblance évidente avec un pénis, terme par lequel les Bella Bella le désignent[6]. Autrement dit, notre ogresse n'est pas effrayée par des petites trompes molles et inoffensives, mais par les dix énormes phallus cornus et vénéneux que l'enfant brandit sous son nez. Il n'est donc pas utile de mobiliser le mythe Chilcotin pour expliquer le mythe Bella Bella ni d'invoquer des chiasmes compliqués, de surcroît non étayés, selon Harris, par l'ethnographie de la région.

À cette critique dont il dénonça « l'empirisme rampant », Lévi-Strauss allait répondre par une surenchère d'érudition conchyliologique et ethnographique. Il suffit ici de mentionner le point principal : tout indique que les bivalves en question ne sont pas des *horse clams* mais bien des clams ordinaires, voire, dans certaines variantes du mythe, des coquillages non spécifiés. Une version Owikeno du mythe de l'ogresse remplace d'ailleurs les siphons par des byssus, ces faisceaux de filaments soyeux par lesquels les moules se fixent aux rochers. Il est donc vain de vouloir faire correspondre à toute force une signification mythique avec les propriétés spécifiques d'un organe particulier d'un seul genre de mollusque. Le contenu des mythes n'est pas fixé pour l'éternité et ceux-ci jouent sur une gamme où, comme dans le cas présent, s'échelonnent diverses illustrations empiriques d'un même organe, ainsi que des organes différents qui peuvent provenir de familles animales distinctes. L'analyse structurale montre que tous les termes de ce paradigme sont utilisables par la pensée mythique « pourvu qu'au prix de transformations qu'il nous incombe de restituer, ils permettent d'exprimer des significations du même type, non chacun pour son compte, mais en s'opposant à d'autres termes qui varient en même temps qu'eux. »[7]

La querelle des palourdes était close, mais non le problème de fond dont elle était l'expression conjoncturelle. Faut-il considérer

---

[6] Harris, *op. cit.*, pp. 10-17.

[7] Lévi-Strauss, Structuralisme et empirisme, *op. cit.*, pp. 174-175.

la culture comme un dispositif adaptatif aux contraintes naturelles, et donc explicable en dernière instance par des mécanismes asservis aux lois de la matière et de la vie, ou doit-on voir en elle un ordre de réalité entièrement distinct qui n'entretient que des rapports de type contingent avec le milieu écologique et les exigences du métabolisme humain ? Autrement dit, les sciences de la culture sont-elles autonomes ou ne peuvent-elles accéder à la rigueur qu'en empruntant aux sciences de la nature une partie de leurs méthodes et certains de leurs résultats ? On reconnaît là une question que l'épistémologie du XIXe siècle finissant croyait avoir tranchée, mais que l'anthropologie continue, près de quatre-vingt ans plus tard, à se poser avec autant d'acuité. Pour mieux comprendre les raisons de cette permanence, il faut revenir un moment sur la position théorique dont l'adversaire de Lévi-Strauss se fait l'avocat.

L'écologie conjecturale

Marvin Harris est l'héritier quelque peu hétérodoxe d'un courant matérialiste de l'anthropologie nord-américaine qui s'est structuré dans les années 1950 autour de Julian Steward, inventeur de « l'écologie culturelle ». L'ambition de Steward était d'introduire la causalité géographique dans l'analyse des réalités sociales comme un moyen de fonder scientifiquement le comparatisme, reprenant ainsi un projet auparavant illustré par Clark Wissler ou Alfred Kroeber lorsqu'ils s'étaient attachés à établir une corrélation entre les aires culturelles des Indiens d'Amérique du Nord et les zones écologiques du continent[8]. À la différence de ces derniers, toutefois, encore marqués par l'influence du diffusionnisme allemand[9], Steward situait son entreprise dans

---

[8] Voir, par exemple, Alfred Kroeber, 1939. *Cultural and natural areas of native North America*, Berkeley, University of California Press.

[9] Inspiré à l'origine par les idées de Friedrich Ratzel, le diffusionnisme a joué jusqu'aux années 1950 un rôle important dans l'anthropologie allemande et autrichienne où certains de ses plus éminents représentants, notamment Leo Frobenius et Fritz Gräbner, s'en sont fait les avocats. Le diffusionnisme postule l'existence

une perspective nettement évolutionniste. Il s'agissait d'isoler des constantes dans la morphologie et les fonctions sociales de populations relevant d'aires culturelles distinctes mais soumises à des conditions environnementales similaires, puis d'expliquer les changements subis par ces sociétés comme une conséquence des réorganisations successives de leurs modes d'adaptation au milieu sous l'effet de pressions diverses. Selon Steward, les contraintes écologiques s'exercent de façon plus manifeste sur le « noyau culturel » (*cultural core*), assemblage de techniques, de comportements et d'institutions liés à l'exploitation des ressources naturelles. Le foyer d'une société, son armature dynamique sont donc constitués par ces secteurs des systèmes sociaux, politiques et religieux dont on peut montrer qu'ils interviennent de façon directe dans la gestion d'un milieu : la distribution de l'habitat, la division du travail, les fonctions d'autorité, les modes de transmission des droits sur les ressources, les cérémonies associées à la production de subsistance, etc. En raison de l'homologie postulée de leurs noyaux culturels, des sociétés en apparence fort différentes peuvent dès lors être regroupées en types – la bande patrilinéaire, la tribu ou la chefferie, par exemple – représentatifs de stades dans une évolution à parcours multiples[10].

Une telle explication laisse toutefois passer dans les mailles de son filet nombre d'éléments distinctifs d'une société – l'esthétique, les valeurs morales, la mythologie, certaines croyances religieuses ou attitudes rituelles – qui paraissent déconnectés des dispositifs d'adaptation aux contraintes de l'environnement, et qui seraient donc justiciables d'une interprétation non déterministe.

---

de pôles régionaux à partir desquels se diffusent, parfois sur de longues distances, techniques, institutions et idées, celles-ci faisant souche hors de leur point d'origine pourvu que les conditions environnementales soient favorables. Kroeber et Wissler font partie de cette génération des pionniers de l'anthropologie nord-américaine très étroitement influencés par les théories en vogue dans l'anthropologie germanophone, en l'occurrence le diffusionnisme.

[10] Julian H. Steward, 1955. *Theory of Culture Change : the Methodology of Multilinear Evolution.* Urbana, University of Illinois Press.

Dans l'esprit de Steward, ces « traits secondaires » dépendent des hasards de l'emprunt culturel ou de l'innovation locale, et c'est parce que leurs contenus et leurs modes d'expression sont si divers, et leurs particularismes si nettement soulignés par ceux qui y adhèrent comme à des symboles de leur identité collective, que toutes ces différences de style et de valeur en viennent à occulter les profondes analogies de structure existant entre des sociétés exploitant des écosystèmes comparables avec un noyau techno-économique similaire. D'où l'ambiguïté de la démarche de Steward – notable dans ses travaux de synthèse sur les aires culturelles sud-américaines – qui combine une perspective évolutionniste et déterministe dans l'analyse comparative des mécanismes socioculturels d'adaptation au milieu avec un point de vue diffusionniste et relativiste lorsqu'il s'agit de rendre compte des aspects les plus immatériels de la culture[11].

Certains des chercheurs se réclamant de l'héritage intellectuel de Steward poursuivirent dans la même voie. Archéologues pour la plupart, ils s'attachèrent à trouver les causes des variations diachroniques dans l'évolution socioculturelle à partir d'une étude des systèmes d'interaction entre un habitat et des techniques. La méthode est simple, voire simpliste : il s'agit d'isoler un facteur limitant écologique – la fertilité différentielle des sols, par exemple – qui permettra d'expliquer les variations dans le degré de complexité institutionnelle atteint par les sociétés soumises à cette contrainte[12]. D'autres, en revanche, Harris au premier chef, vont tenter d'éliminer la difficulté épistémologique et méthodologique

---

[11] Julian H. Steward, *Handbook of South American Indians,* 1944-1949 *volumes 1-7.* Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology ; voir notamment, dans le volume 3, son interprétation de l'aire culturelle Mojos-Chiquitos comme une hybridation entre une culture matérielle issue de l'adaptation à un écosystème tropical et des modèles sociopolitiques d'origine andine et, dans le volume 5, son explication de l'origine circum-caribéenne des cultures de la forêt tropicale.

[12] On trouvera un exemple presque caricatural dans Betty Meggers, 1954. Environmental Limitations on the Development of Culture. *American Anthropologist* 56 (5), pp. 801-824.

à laquelle Steward n'avait pas su échapper, à savoir le recours à deux types d'explications très différents selon les secteurs d'une société : déterministe et évolutionniste pour ce qui relève de l'usage social des ressources, diffusionniste et contingent pour ce qui relève de la religion et des valeurs. Et ils vont le faire en suivant la voie défrichée, mais imparfaitement suivie, par Steward, c'est-à-dire en entreprenant d'intégrer les « traits secondaires » dans le champ enfin unifié du déterminisme écologique. Les superstitions bizarres, les coutumes sans fonction apparente, les grands mouvements de l'imaginaire religieux qui avaient arrêté le fondateur de l'écologie culturelle deviennent désormais transparents. Pour ses successeurs plus audacieux, le cannibalisme rituel, les prohibitions alimentaires, la sorcellerie médiévale ou les mouvements messianiques ne sont rien d'autre que des réponses adaptatives aux contraintes d'un environnement donné. En se donnant pour tâche de résoudre ce que Harris appelle « les énigmes de la culture », le déterminisme écologique, désormais rebaptisé « matérialisme culturel », peut se déployer dans la totalité du champ social grâce à une méthode d'explication unitaire[13].

Le champ social ainsi annexé est pourtant devenu singulièrement restreint dans son autonomie, simple épiphénomène de mécanismes et de processus qui relèvent de la causalité biologique. On trouve une excellente illustration de ce réductionnisme dans l'explication qui fut proposée par Éric Ross du tabou alimentaire sur le paresseux chez les Indiens Jivaros[14]. Disciple de Harris, cet auteur part de l'hypothèse que la prohibition frappant la consommation du tapir et des cervidés, commune à de nombreuses populations amérindiennes d'Amazonie, serait la traduction dans un principe culturel d'une optimisation inconsciente de l'allocation des moyens de travail : en termes de rapports entre l'énergie dépensée et l'énergie obtenue, la chasse aux gros mammifères, rares

---

[13] Marvin Harris, 1974. *Cows, Pigs, Wars and Witches : The Riddles of Culture.* New York, Random House.

[14] Eric Ross, 1978. Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: the Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology. *Current Anthropology,* 19 (1), pp. 1-36.

et craintifs, serait plus coûteuse que la poursuite du petit gibier, relativement abondant et facile à tirer. Étrange calcul d'optimisation qui puise son inspiration dans une théorie de la décision rationnelle dérivée des doctrines économiques néoclassiques, mais qui élude la délibération d'un acteur puisqu'il faut un tabou pour le rendre opératoire. C'est sans doute que les Jivaros n'auraient pas encore atteint la parfaite intelligibilité des moyens et des fins propre à *l'homo œconomicus* moderne et qu'il leur faut le coup de pouce d'un mystérieux inconscient collectif pour rendre plus efficaces leurs techniques de subsistance.

Une telle clairvoyance de la culture souffre en outre des exceptions puisque, non contents de s'interdire le tapir et le cerf, les Jivaros proscrivent aussi la consommation de mammifères plus petits et moins rares tel le paresseux. Et comme la pensée utilitariste a horreur des institutions inutiles, il convient d'expliquer la fonction adaptative remplie par ce tabou alimentaire qu'aucune rationalité économique ne paraît justifier. Elle s'appuie sur l'idée que les paresseux se nourrissent de certaines plantes délaissées par les autres espèces de mammifères et qu'ils seraient donc les seuls à pouvoir convertir cette portion spécifique de la biomasse végétale en biomasse animale. Par ailleurs, leurs excréments assurent la fertilisation du sol et favoriseraient ainsi la croissance de certains arbres dont les fruits sont précisément mangés par plusieurs espèces de singes que chassent les Jivaros. Selon Ross, ces paisibles édentés joueraient donc un rôle tout à fait fondamental dans la chaîne trophique qui va d'un groupe d'espèces végétales utilisables seulement par eux à une population animale constituant une source importante de protéines pour l'homme. C'est ce rôle qu'un tabou sage et prévoyant serait chargé de perpétuer.

Tout à la fois ingénieux et ingénu, ce raisonnement à la Pangloss dévoile les travers de ce que l'on pourrait appeler une écologie conjecturale. Ainsi mes compagnons Jivaros avaient-ils coutume de dire, avec un brin d'exagération plaisante, que le paresseux peut demeurer toute une lunaison sans déféquer, une périodicité que les naturalistes plus sourcilleux ramènent à une semaine. Même en tenant compte de sa mobilité réduite, on

peut donc douter que ce parangon de continence soit à même de contribuer par ses déjections à un enrichissement significatif des sols qu'il surplombe. Quant au rapport de cause à effet entre cet amendement modique et la démographie des singes, et entre celle-ci et l'équilibre alimentaire des Jivaros, je laisse au lecteur le soin de se former une opinion par lui-même. Au-delà de son traitement désinvolte des données biologiques et écologiques, une démarche de ce genre témoigne surtout d'un réductionnisme extravagant par son projet de subordonner l'explication d'une institution sociale – un tabou alimentaire – aux seules interactions hypothétiques entre des organismes non humains. L'objet d'étude est bien revendiqué comme « culturel », comme une règle contingente propre à une société particulière ; la méthode d'analyse dénie pourtant au tabou cette spécificité en le considérant comme une ultime réponse fonctionnelle à une série d'ajustements adaptatifs parmi les populations animales et végétales. C'est donc à la biologie qu'est renvoyée la charge de justifier l'existence d'un phénomène culturel, mais une biologie en partie imaginaire, mélange de téléologie naïve et de spéculations semi-savantes qui évoque plutôt les naturalistes de la Renaissance que l'écologie scientifique.

Les énigmes de la culture s'expliqueraient donc par des causes naturelles, mais ce postulat du matérialisme écologique, loin de bousculer les juridictions respectives des sciences de la nature et des sciences de la culture, renforce plutôt au sein de ces dernières la séparation de méthode qui fonde une telle distinction. De par ses origines intellectuelles dans l'Allemagne du XIXe siècle finissant, l'anthropologie américaine a choisi très tôt de traiter les réalités culturelles comme des phénomènes *sui generis*, exprimées dans des langues et selon des trajectoires historiques singulières, justiciables en cela d'une interprétation interne marquée au sceau du relativisme systématique. C'est la critique de ce relativisme qui anime le combat de Harris en faveur d'une approche véritablement scientifique de la culture, et nullement la remise en cause de la légitimité du dualisme de la nature et de la société : l'étude de la culture constitue bien pour lui la tâche

de l'anthropologie, secondée par les sciences de la nature à qui elle emprunte certains de ses cheminements. Bref, la tension épistémologique entre les sciences et les humanités s'est déplacée au cœur même de l'anthropologie nord-américaine, sans que soient pour autant affectées la compréhension que celle-ci donne de son objet ni la gnoséologie, largement implicite, qui organise sa saisie.

Les deux natures de Lévi-Strauss

Revenons maintenant à la position de Lévi-Strauss. Loin de se faire l'avocat d'un « mentalisme » sans concession, ainsi que Harris lui en fait le reproche, il incarne au contraire une approche naturaliste bien plus radicale que celle défendue par les partisans du déterminisme écologique. Il est vrai qu'il ne s'agit pas de la même nature. Celle de Harris se résume aux contraintes qu'un environnement géographique est supposé exercer sur le développement de la vie sociale, tandis que celle de Lévi-Strauss se réfère en premier lieu aux mécanismes organiques de la cognition humaine : dans le premier cas, la nature comme ensemble des non-humains influençant les humains, dans le second, la nature comme armature biologique de la condition humaine. De fait, Lévi-Strauss s'intéresse assez peu à la première acception de la nature, la base matérielle avec laquelle les sociétés doivent composer ; selon lui, la connaissance de cet aspect de la réalité relève de l'ethnographie, de l'histoire et de la technologie culturelle, non de l'anthropologie structurale qui s'attache avant tout à l'étude des idéologies, entendues ici comme systèmes d'idées. Il n'a jamais varié, par contre, dans la conviction que la nature biologique des humains conditionne les opérations intellectuelles grâce auxquelles la culture reçoit un contenu empirique, formant même l'espoir que l'interprétation des productions de l'esprit pourrait un jour s'appuyer sur la seule physiologie du cerveau, une profession de foi physicaliste dont on voit sans peine qu'elle est d'un matérialisme incomparablement plus radical que tout ce que Harris a pu écrire. Il en résulte chez Lévi-Strauss une curieuse combinaison entre, d'un côté, un désintérêt

affiché pour ce qu'il appelle en termes marxiens « l'ordre des infrastructures », l'organisation technique et institutionnelle des flux matériels, et de l'autre, une théorie de la connaissance pleinement revendiquée, qui tourne le dos au réalisme cognitif ordinaire pour mettre l'accent sur le fait que l'esprit est à la fois ce qui donne sens au monde et une partie, voire une conséquence, de ce même monde.

De ce mariage paradoxal entre une forme d'idéalisme et une forme de matérialisme, la conférence Gildersleeve offre une éloquente illustration. Fidèle à sa gnoséologie personnelle, Lévi-Strauss y récuse l'opposition entre la matière et l'esprit, lui substituant le jeu réputé égal de deux déterminismes qui opèrent en simultané et de façon complémentaire : l'un, de type techno-économique, imposerait à la pensée des contraintes résultant du rapport qu'une société entretient avec un milieu particulier ; l'autre manifesterait les exigences propres au fonctionnement de l'esprit et aurait donc une portée universelle. Comprendre le fonctionnement du premier type de déterminisme exige de bien connaître les caractéristiques objectives des objets naturels que l'esprit va sélectionner dans un contexte culturel donné afin de les constituer en des ensembles signifiants : pour élucider le rôle que tel oiseau joue dans tel mythe, il faut en savoir sur lui le plus possible de façon à comprendre pourquoi tel trait de sa morphologie ou de son comportement a été sélectionné pour illustrer telle ou telle propriété que le mythe met en scène. On sait que Lévi-Strauss lui-même a toujours pris grand soin de s'informer le plus complètement possible sur la faune, la flore et la géographie des populations dont il étudiait les mythes, ces connaissances lui étant indispensables pour établir comment des sociétés voisines se servent de caractéristiques différentes de l'environnement local afin de remplir des fonctions mythiques équivalentes. Mais ce qui intéresse Lévi-Strauss au premier chef, c'est la mise au jour des lois de la pensée, donc le deuxième type de déterminisme, celui qui permet de comprendre la manière dont l'esprit va opérer dans des contextes linguistiques et géographiques différents, subissant de ce fait les contraintes que les particularités

locales de l'environnement physique et social vont lui imposer dans le choix des matériaux avec lesquels il va travailler. Les mythes offrent un terrain de choix pour l'étude du déterminisme mental ainsi entendu puisque, n'ayant pas pour fonction de représenter objectivement une réalité extérieure, ils peuvent révéler avec une acuité toute particulière les opérations d'un esprit qui se prend lui-même comme objet.

La symétrie du déterminisme mental et du déterminisme du milieu que Lévi-Strauss affirme fortement dans la conférence Gildersleeve est donc largement illusoire. Car l'environnement physique n'a finalement qu'une fonction très secondaire dans son œuvre, celle de fournir à la pensée mythique des objets naturels dont les propriétés sont bonnes à symboliser, une fonction sans aucun doute utile, mais dont on comprend qu'elle ait pu laisser sur leur faim les amateurs de causalité pratique à la Marvin Harris. L'indifférence dont Lévi-Strauss témoigne vis-à-vis de l'incidence des facteurs écologiques sur l'organisation de la vie sociale est le pendant de son affirmation de ne s'intéresser qu'à l'étude des « superstructures », dans le prolongement, dit-il, de ce que Marx n'avait fait qu'esquisser. Ainsi formulé, ce choix entérine une dissociation entre, d'une part, l'activité matérielle et ses contraintes, d'autre part l'armature symbolique de cette activité, dissociation à laquelle Lévi-Strauss avait pourtant voulu échapper en prônant une théorie moniste de la connaissance dans laquelle les propriétés du cosmos et les états de la subjectivité se feraient écho. Car à l'étage des superstructures où elle se voit ainsi exhaussée, la nature devient comme un dépôt de qualités sensibles au sein duquel l'esprit n'a plus qu'à venir puiser des objets à transformer en signes, une nature « bonne à penser » pour reprendre la célèbre formule de Lévi-Strauss, mais guère plus que cela. Cette nature passive et richement illustrée que l'on feuillette comme un traité de botanique ou de zoologie n'est évidemment pas celle, hyperactive, envahissante et presque téléologique, dont le déterminisme géographique a brossé le tableau fantaisiste ; mais elle n'est pas non plus l'autre nature à laquelle Lévi-Strauss fait souvent référence, la nature organique de notre

espèce, celle qui garantit l'homogénéité des processus mentaux chez tous les humains et qui porte la promesse que l'on pourra un jour en élucider les mécanismes. Autant la nature comme collection de non-humains se voit réduite à une position marginale – servir d'aliment à la pensée –, autant la nature organique de l'homme se voit conférée une fonction éminente, celle de structurer les opérations de l'esprit en résonnance avec les propriétés de la matière. Car, pour Lévi-Strauss, les propriétés structurales de la réalité extérieure à l'homme ne se distinguent pas des codes au moyen desquels le système nerveux les déchiffre, ni des catégories dont l'entendement se sert pour rendre compte des caractéristiques des objets physiques ; bref, « l'esprit accomplit des opérations qui ne diffèrent pas en nature de celles qui se déroulent dans le monde[15] ».

Cette théorie physicaliste de la connaissance qui naturalise sans hésiter le processus même de signification permet à Lévi-Strauss de rejeter tout dualisme philosophique, ce qui ne l'empêche pas de mettre en œuvre par ailleurs un parfait dualisme de méthode. Dans ses analyses de mythes, en effet, l'environnement physique n'est pas traité « en nature », c'est-à-dire comme un ensemble d'effets de causalité, de propriétés structurales et d'assemblages moléculaires qui serait codé, décodé et recombiné par la machinerie perceptive et cognitive. Il faudrait pour cela des outils scientifiques que nous sommes encore loin de posséder. La nature extérieure à l'homme est plutôt hypostasiée comme une sorte de lexique de traits distinctifs à partir duquel les organes sensibles et le cerveau produiraient des textes selon une syntaxe qui leur est propre. Et si l'analyse des mythes est possible, en définitive, c'est précisément parce que le lexique des natures non humaines varie en fonction des environnements avec lesquels chaque culture doit composer, tandis que la grammaire naturelle de l'entendement qui organise ces éléments en énoncés demeure, quant à elle, invariante. D'où ce paradoxe de l'anthropologie structurale qui

[15] « Structuralisme et écologie », *op. cit.*, pp. 164-165

fait d'une conception moniste de l'esprit et du monde la légitimation d'une méthode d'analyse où le relativisme naturel – la variété des milieux – joue un rôle ailleurs dévolu au relativisme culturel. On voit que, contrairement aux reproches qui lui sont adressés, notamment aux États-Unis, Lévi-Strauss n'est pas un dualiste primaire qui se serait acharné à dissocier la nature et la culture, le corps et l'esprit, l'intellect et les sentiments, réifiant à tout va la pensée et les institutions des peuples sans écriture au moyen d'oppositions binaires aussi abstraites qu'invérifiables[16]. Si l'on souhaite trouver des exemples d'un emploi littéral de l'opposition de la nature et de la culture, ce n'est pas tant chez lui qu'il faut aller les chercher que chez des auteurs – ethnologues ou historiens – qui ont subi son influence, appliquant comme des recettes certains procédés élémentaires de l'analyse structurale sans vraiment mesurer à quel point celle-ci était inséparable d'une théorie moniste de la connaissance qui annulait en partie le dualisme de la méthode.

Je n'en donnerai qu'une seule illustration, choisie à dessein dans l'anthropologie britannique où l'entreprise de Lévi-Strauss fut surtout perçue comme un moyen d'échapper au fonctionnalisme de la sociologie durkheimienne sans renoncer pour autant aux principes qui la fondaient. Dans un article devenu célèbre en ce qu'il suscita une vive polémique parmi les féministes, Edwin Ardener développait l'idée, assez neuve au début des années 1970, que le point de vue des femmes est peu présent dans la littérature ethnologique du fait que les informateurs des ethnographes de l'un ou l'autre sexe sont en grande majorité des hommes[17]. Généralisant son propos

---

[16] Pour un traitement plus complet de la question de la nature chez Lévi-Strauss, voir mon article « Les deux natures de Lévi-Strauss », 2004. In Michel Izard (sous la direction de). *Lévi-Strauss*. Paris, Les Cahiers de l'Herne, pp. 296-305, dont certains éléments sont repris ici.

[17] Edwin Ardener, 1972. Belief and the Problem of Women. In Jean S. La Fontaine (sous la direction de), *The Interpretation of Ritual. Essays in Honour of A. I. Richards*. Londres, Tavistock, pp. 135-138, ; pour une critique féministe voir Nicole-Claude Mathieu, 1973. Homme-culture et femme-nature ? *L'Homme* XIII (3), pp. 101-113 et la réponse d'Edwin Ardener, 1975. The Problem Revisited. In

à partir de l'exemple des Bakweri du Cameroun, il notait que la voix des femmes est d'autant plus inaudible que leur cosmologie est difficilement acceptable par les ethnographes : par contraste avec les hommes, qui se représentent la société comme une totalité autonome bien démarquée de la nature, et qui aiment donc à gloser sur les institutions et les règles de ce domaine qu'ils contrôlent, les femmes auraient tendance à se situer en marge de la sphère masculine et sociale, dans une zone d'interface entre la nature sauvage et le monde villageois. Ardener se réclame de Lévi-Strauss, mais il lui fait grief d'avoir mis en doute que l'opposition entre la nature et la culture puisse être enracinée dans l'ordre des choses ; pour l'anthropologue anglais, au contraire, cette opposition possède un fondement objectif indubitable : elle résulterait de la nécessité logique de faire coïncider deux types d'écarts différentiels entre structures anatomiques – l'écart entre les sexes et l'écart entre humains et non-humains. D'où l'équation commune, selon lui, entre les femmes et la nature, d'une part, le monde masculin et la culture, d'autre part, homologue à une différenciation entre le soi et le non-soi, le familier et le sauvage, le concitoyen et l'étranger. Des analyses de cette sorte sont trop répandues pour que l'on s'y attarde. N'ayant retenu de l'anthropologie structurale qu'un procédé d'une attractive simplicité, ceux qui y ont recours se croient déliés de l'obligation de rendre compte de la complexité du réel dès lors qu'ils ont distribué objets, personnes, attributs et relations dans un tableau à deux colonnes. La dichotomie devient alors substantive et empêche toute appréhension fine de la manière dont les sociétés les plus diverses ont pu organiser les oppositions distinctives au moyen desquelles elles médiatisent leurs rapports au monde et à autrui.

Shirley Ardener (sous la direction de), *Perceiving Women*, Londres, Malaby Press, pp. 19-27.

Le dualisme anthropologique

Pourquoi avoir accordé une telle place à la controverse entre « matérialisme » et « mentalisme » en anthropologie, pour reprendre la terminologie peu nuancée naguère en vigueur aux États-Unis ? N'est-ce pas faire la part trop belle à un état passé d'une discipline qui aurait su depuis trouver les moyens intellectuels de surmonter ses impasses ? Nullement. Car le réductionnisme naturaliste et l'idéalisme sémiologique sont toujours aussi vivaces et ils continuent de former les deux pôles d'un continuum épistémologique au long duquel doivent se situer tous ceux qui s'attachent à mieux comprendre les relations entre les humains et les non-humains. Il est vrai que presque personne n'en occupe les positions extrêmes, surtout en France où le possibilisme géographique a durablement imprégné la manière dont les sciences sociales conçoivent les rapports entre les sociétés et leurs milieux. Mais les deux pôles de la controverse ont le mérite de donner à voir sous une forme particulièrement nette les contradictions dans lesquelles l'anthropologie s'est enfermée lorsqu'elle a posé que le monde pouvait être réparti entre deux champs bien séparés de phénomènes dont il faut ensuite montrer l'interdépendance. À l'une des extrémités, on affirmera que la culture est un produit de la nature, terme générique bien commode sous lequel on peut ranger pêle-mêle des universaux cognitifs, des déterminations génétiques, des besoins physiologiques ou des contraintes géographiques ; à l'autre extrémité, on maintiendra avec force que, livrée à elle-même, la nature est toujours muette, voire peut-être inconnaissable en soi, qu'elle n'advient à l'existence comme une réalité pertinente que traduite dans les signes et les symboles dont la culture l'affuble.

Nature naturante, nature naturée

Si l'on veut prêter à cette alternative une vigueur plus imagée, il n'est pas interdit de recourir à la distinction entre nature naturante et nature naturée dont Spinoza s'était saisi afin de mettre en évidence les liens entre Dieu cause de toutes choses, d'une part, et l'ensemble des processus, des objets et des moyens

de les appréhender découlant de cette instance impersonnelle, d'autre part. Ce couple de concepts permettrait ainsi de dessiner une opposition entre la nature naturante comme source de détermination absolue et la nature naturée comme actualisation de cette détermination dans des façons d'être, de penser et d'agir qui peuvent être étudiées indépendamment de la cause qui est réputée les occasionner[18]. Toutefois, l'inconvénient de caractériser l'état d'un problème par les deux pôles extrêmes d'une opposition polémique, c'est que la méthode paraît exclure les états intermédiaires, les compromis, les différentes formes de conciliation. Or, entre les naturalistes rigoureux de la nature naturante et les culturalistes sans concession de la nature naturée, on peut être tenté de suivre la voie escarpée qui sépare les deux versants, un raidillon presque impraticable tant il est facile de glisser d'un côté ou de l'autre.

Bien des géographes, des sociologues, des anthropologues, des philosophes se sont ainsi efforcés de trouver une issue dialectique permettant d'échapper à la confrontation des deux dogmatismes. Certains, à l'instar de Maurice Godelier, se sont attachés à coupler « l'idéel et le matériel » dans l'analyse du rôle de la pensée et des réalités physiques dans la production des rapports sociaux[19] ; d'autres, tel Augustin Berque, ont défini des outils de la « trajectivité » des milieux, autrement dit de leur aptitude à être appréhendés simultanément comme des réalités objectives et subjectives[20] ; d'autres enfin, comme je l'ai fait moi-même jadis, se sont efforcés d'explorer les tours et les détours d'une « nature domestique », c'est-à-dire perçue et vécue à partir des principes qui organisent la vie sociale[21]. Mais de tels efforts de médiation

---

[18] *L'Ethique* I, XXIX, scolie.

[19] Maurice Godelier, 1984. *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés.* Paris, Fayard.

[20] Augustin Berque, 1990. *Médiance. De milieux en paysages.* Montpellier. RECLUS.

[21] Philippe Descola, 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans*

ne peuvent que demeurer vains puisqu'ils reviennent à recoudre à très gros points les deux pans du monde que notre cosmologie dualiste avait séparés, la cicatrice ostensible laissée par la suture venant plutôt souligner la dissociation que la dissoudre. On voit mal comment un tel accommodement pourrait être mené à bien tant que l'on continuera à adhérer au présupposé qui fonde cette cosmologie, l'existence d'une nature universelle que codent, ou à laquelle s'adaptent, une multitude de cultures hétérogènes. Sur l'axe qui mène d'une culture totalement naturelle à une nature totalement culturelle, on ne saurait trouver un point d'équilibre, seulement des compromis qui rapprochent plutôt de l'un ou l'autre pôle. C'est le problème insoluble que l'anthropologie, fille de la pensée moderne, a trouvé dans son berceau et qu'elle essaye depuis lors de résoudre, de sorte que, pour reprendre une métaphore de Marshall Sahlins, cette science se retrouve comme un prisonnier astreint depuis plus d'un siècle à arpenter sa cellule, confiné entre le mur des contraintes de l'esprit et celui des déterminations pratiques[22].

Que l'on ne se méprenne point. Ces remarques n'ont nullement pour objet de jeter l'anathème sur notre cosmologie et de lui imputer tous les maux dont les Modernes seraient affligés. Le dualisme de la nature et de la culture est une manière parmi d'autres de repérer des continuités et des discontinuités dans les plis du monde et il n'y a guère de raison de trouver plus déraisonnable ou arbitraire qu'une autre cette distribution ontologique qui nous est familière depuis maintenant un peu plus d'un siècle. Elle a au moins eu le mérite de délimiter de façon nette un domaine de positivité pour les sciences sociales, ce qui ne s'était jamais fait ailleurs auparavant, et ce qui rend possibles les tentatives de dépassement comme celle que je mène à présent. Cela dit, un tel héritage complique fort la tâche de l'anthropologie qui est notamment de comprendre comment des peuples qui ne

---

l'écologie des Achuar, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

[22] Marshall Sahlins, 1976. *Culture and Practical Reason.* Chicago & Londres, The University of Chicago Press, p. 55.

partagent pas notre cosmologie ont pu inventer pour eux-mêmes des réalités distinctes de la nôtre, témoignant par là d'une créativité qui ne saurait être mesurée à l'aune de nos propres accomplissements. Or, c'est ce que l'anthropologie ne peut pas faire dès lors qu'elle prend pour acquise comme une donnée universelle de l'expérience humaine notre réalité à nous, nos façons d'établir des discontinuités dans le monde et d'y déceler des rapports constants, nos manières de distribuer entités et phénomènes, processus et modes d'action, dans des catégories qui seraient prédéterminées par la texture et la structure des choses. Cette incapacité est d'autant plus paradoxale que l'anthropologie n'a cessé depuis ses origines de proclamer un relativisme de méthode, affirmant de façon judicieuse que l'étude des mœurs et des institutions exige une suspension du jugement, et demande en tout premier lieu que l'on ne prenne pas les normes sociales en vigueur dans le pays d'origine de l'observateur comme l'étalon par rapport auquel mesurer l'écart que les autres normes présentent.

Une étrange timidité a toutefois saisi l'anthropologie au moment d'étendre ce doute méthodique jusqu'à notre cosmologie même, soit parce que l'on pensait implicitement que celle-ci était partagée par tous et que partout les humains auraient su distinguer entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de la société, soit encore parce que l'on estimait que cette dissociation entre deux ordres de phénomènes est un outil scientifique aussi transhistorique que la table périodique des éléments. Or, c'est faux dans les deux cas : ce n'est pas avant le dernier tiers du XIXe siècle que le dualisme de la nature et de la culture se met en place en Europe comme un appareillage épistémologique permettant de discriminer tout à la fois entre des ordres distincts de phénomènes et des moyens distincts de les connaître. Certes, l'idée de nature connaît ses premiers balbutiements en Grèce ancienne et elle forme le pivot autour duquel se déploie la révolution scientifique au XVIIe siècle. Celle-ci légitime l'idée d'une nature mécanique où le comportement de chaque élément est explicable par des lois à l'intérieur d'une totalité envisagée comme la somme des parties

et des interactions de ces éléments. Mais face à cette nature, tout à la fois domaine ontologique autonome, champ d'enquête et d'expérimentation scientifique, objet disponible pour l'exploitation et l'amélioration, il n'existe pas encore un vis-à-vis collectif. Pour que des collectivités singulières et différenciées par les mœurs, la langue et la religion – ce que nous nommons à présent des cultures – émergent comme des objets scientifiques susceptibles d'être opposés par leurs caractéristiques au champ des régularités naturelles, il faut attendre les années 1880 et les intenses débats qui, surtout en Allemagne, aboutissent à distinguer les méthodes et les objets des sciences de la nature et des sciences de la culture[23]. Il n'y a donc rien d'universel dans ce contraste. Il n'y a rien de proprement démontrable non plus. Distinguer dans les objets du monde entre ce qui relève de l'intentionnalité humaine et ce qui relève des lois universelles de la matière et de la vie est une opération ontologique, une hypothèse et un choix quant aux liens qu'entretiennent les êtres les uns avec les autres du fait des qualités qui leur sont prêtées. Ni la physique ni la chimie ni la biologie ne permettent d'avérer cela, et il est d'ailleurs rarissime que ces sciences, dans leur usage courant, fassent référence à cette abstraction qu'est la nature comme leur domaine d'investigation[24].

L'anthropologie, sans doute parce qu'elle est dans une large mesure fille de la philosophie, a donc répugné à mettre en doute l'universalité de la cosmologie des Modernes. Il est vrai qu'elle n'a pas été jusqu'à prétendre que toutes les cosmologies sont semblables à la nôtre – ce serait bien peu plausible. Simplement, nous voyons les autres, les non-modernes, à travers la lunette déformante qui structure notre propre cosmologie, et donc comme autant d'expressions singulières de la culture en

---

[23] Voir, par exemple, Heinrich Rickert, 1997. *Science de la culture et science de la nature. suivi de Théorie de la définition* (traduction de Anne-Hélène Nicolas). Paris, Gallimard, initialement publié en 1899.

[24] Pour toutes ces questions, voir le chapitre 3 de mon livre *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, 2005.

tant qu'elle fait contraste avec une nature unique et universelle. Autrement dit, nous n'envisageons pas les civilisations non occidentales, ou même l'Occident prémoderne, comme des systèmes complets de conceptualisation du monde alternatifs au nôtre, mais comme des manières plus ou moins exotiques de rendre compte de l'état du monde que notre propre système de conceptualisation a établi[25]. Faire du dualisme moderne le gabarit de tous les états du monde a donc conduit l'anthropologie à cette forme particulière d'eurocentrisme savant qui consiste à croire, non pas que les réalités que les humains objectivent sont partout identiques, mais que notre manière à nous de les objectiver est universellement partagée.

Après ces considérations épistémologiques un peu générales, examinons à présent la question des conséquences concrètes du dualisme de la nature et de la culture sur les manières dont l'anthropologie est pratiquée. Il faut d'abord souligner que si les controverses du type de celle qui opposa Marvin Harris à Claude Lévi-Strauss sont en réalité possibles, c'est parce qu'elles s'appuient sur un arrière-plan d'habitudes de pensée et de références partagées constituant le terreau commun sur fond duquel les oppositions peuvent se manifester. Autrement dit, pour vigoureuses que les divergences théoriques traversant la discipline puissent paraître, elles révèlent sans fard la convergence de leurs prémisses dès lors qu'elles sont replacées dans le cadre cosmologique moderne où elles ont pris naissance. Certes, les diverses approches semblent au premier abord se répartir de tel ou tel côté du spectre allant de la nature naturante à la nature naturée ; mais du fait que l'existence du spectre n'est jamais remise en question, c'est bien un même réseau de présupposés qui prévaut. Ceux-ci affectent l'ensemble de la démarche anthropologique, mais ils sont surtout notables dans trois de ses étapes : dans la caractérisation de son objet, dans la détermination de

[25] Une idée lumineusement développée par Roy Wagner, 1981 (1975). *The Invention of Culture*. Chicago & Londres, The University of Chicago Press, p. 142.

ses méthodes, dans la définition du type de connaissance qu'elle produit. Au risque de forcer la patience des lecteurs par une dose supplémentaire de discussions d'école, il faut donc aller y voir d'un peu plus près, examiner et discuter les propositions des uns et des autres, mettre en lumière les clauses cachées et les affinités subreptices, bref, dégager les soubassements pour construire avec plus d'assurance. Car, en anthropologie comme dans les autres sciences humaines, toute réforme des cadres analytiques d'une discipline exige un retour réflexif sur la manière dont elle construit son savoir et sur les théories qui visent à rendre compte de cette opération ; comme le dit fort bien Bourdieu : « la réflexion épistémologique sur les conditions de possibilité de la science anthropologique fait partie intégrante de la science anthropologique. »[26]

Un objet paradoxal

L'anthropologie définit son objet, la Culture ou les cultures, comme ce système de médiation avec la Nature que l'humanité a su inventer, un attribut distinctif *d'Homo sapiens* où interviennent l'habileté technique, le langage, l'activité symbolique et la capacité de s'organiser dans des collectivités en partie affranchies des continuités biologiques. Pour être rarement formulée de façon aussi explicite, une telle définition n'en est pas moins très largement partagée. Elle coule de source sous la plume d'auteurs qui se réclament du matérialisme et qui, tout en considérant la culture comme un dispositif d'adaptation à la nature, sont prêts à reconnaître que la seconde ne peut être appréhendée qu'au travers des mécanismes mis en place par la première. On peut y compter certains adeptes du déterminisme écologique ou technique, tel Leslie White décrivant les premiers temps de l'humanité en ces termes : « entre l'homme et la nature le voile de la culture était interposé, et l'homme ne pouvait plus rien voir qu'à travers cette médiation » ; on y trouve aussi ceux qui invoquent

---

[26] Pierre Bourdieu, 1972. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle.* Genève, Librairie Droz, p. 167.

la prééminence des fonctions utilitaires dans la structuration de la vie sociale et pensent, à l'instar de Malinowski, que « chaque réalisation culturelle impliquant l'usage d'artefacts ou du symbolisme est une amélioration instrumentale de l'anatomie humaine ». On y compte enfin ceux qui, comme Maurice Godelier, tiennent pour hypothèse centrale de leur démarche le fait que « l'homme a une histoire parce qu'il transforme la nature. »[27]

Mais une telle conception de l'anthropologie n'est pas l'apanage des matérialistes. L'idée que le propre de l'homme est d'avoir su inventer une réponse originale aux contraintes organiques et environnementales se révèle tout aussi commune parmi ceux qui font des dimensions symboliques de la culture leur souci principal. Songeons à Lévi-Strauss, qui reconnaît à Rousseau le mérite d'avoir fondé le champ de l'ethnologie en posant le problème des rapports entre la nature et la culture ; un point de vue auquel Michel Foucault fait écho quand il écrit : « le problème général de toute ethnologie est bien celui des rapports (de continuité et de discontinuité) entre la nature et la culture. »[28] Songeons à Clifford Geertz, talentueux avocat d'une anthropologie herméneutique, et qui n'hésite pourtant pas à déclarer : « une société établie est le produit final d'une si longue histoire d'adaptation à son environnement qu'elle a fait de cet environnement, en quelque sorte, une dimension d'elle-même. »[29] Quant à Mary Douglas, elle fait preuve d'un dualisme moins nuancé en affirmant : « les scientifiques découvrent des vérités objectives

---

[27] Leslie White, Discours à l'American Association for the Advancement of Science, cité par M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, *op. cit.*, p. 105 ; Bronislaw Malinowski, 1960 (1944). *A scientific theory of culture and other essays*, Oxford & New York, Oxford University Press, p. 171 ; M. Godelier, *L'idéel et le matériel*, *op. cit.*, p. 10.

[28] Claude Lévi-Strauss, 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon, pp. 46-47; Michel Foucault, 1966. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris. Gallimard, p. 389.

[29] Clifford Geertz, 1972. The Wet and the Dry : Traditional Irrigation in Bali and Marocco. *Human Ecology* 1 (1), p. 87-88.

sur la nature physique. La société humaine revêt ces découvertes d'une signification sociale. »[30]

Prolonger le jeu des citations serait fastidieux et surtout inutile[31]. Car il existe bien un accord implicite sur le fait que le domaine dont l'anthropologie s'occupe est celui où les déterminations universelles qu'imposent les lois de la matière et de la vie s'articulent aux conventions que les hommes ont su inventer pour organiser leur existence commune, où la nécessité dans laquelle ces derniers se trouvent d'interagir au quotidien avec les non-humains, notamment pour assurer leur subsistance, se croise avec la possibilité qu'ils ont de conférer à ces interactions une multitude de significations diverses. Si l'anthropologie a pu conquérir son autonomie, c'est qu'elle a su défendre l'idée que toutes les sociétés constituent des compromis entre la nature et la culture, et qu'il était donc impératif qu'une discipline spécialisée puisse examiner les variétés d'expression de ce compromis afin d'en proposer les lois d'engendrement et la grammaire des combinaisons. Bref, la dualité du monde est bien la dimension constitutive de l'objet que cette science s'est donné et l'on peut même dire qu'elle est née comme une réponse au défi de réduire l'écart entre les deux ordres de réalité que la théorie de la connaissance de la deuxième moitié du XIXe siècle venait d'instaurer. Cette dualité des champs de signification investis dans la définition de l'objet ne pouvait en conséquence que se retrouver dans la manière dont il est appréhendé. Car si un accord existe sur le fait que l'expérience humaine est conditionnée par la coexistence de deux champs de phénomènes régis par des principes distincts, il devient inévitable d'aborder leur interface en partant plutôt

---

[30] Mary Douglas, 1975. *Implicit meanings. Essays in anthropology*. Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 242.

[31] Je ne m'exclus pas du lot ayant moi-même écrit des choses très semblables ; ainsi, en 1992 : « les principes de construction de la réalité sociale doivent être cherchés en priorité dans les relations entre les humains et leur environnement naturel » Philippe Descola, 1992. Societies of nature and the nature of society. In Adam Kuper (sous la direction de). *Conceptualizing Society.* London and New York, Routledge, pp. 107-126, p. 109.

de l'un ou l'autre aspect : soit les déterminations que l'usage, le contrôle ou la transformation de la nature induisent, déterminations universelles dont les effets sont particularisés par des environnements, des techniques et des systèmes sociaux singuliers, soit les particularités des traitements symboliques d'une nature homogène dans ses limites et son mode de fonctionnement, particularités récurrentes du fait de l'universalité des mécanismes mobilisés et de l'unicité de l'objet auquel ils s'appliquent.

Les deux démarches puisent leurs ressources conceptuelles dans de respectables antécédents philosophiques. De fait, l'une comme l'autre se situent à peu près toujours, parfois sans même le savoir, par rapport à tel ou tel moment de l'œuvre de Marx. Les partisans de la nature naturée se rattachent ainsi au premier Marx, celui des écrits de jeunesse encore imprégnés de dialectique hégélienne et qui s'intéresse à la nature humanisée et historicisée par la praxis, la « seconde nature » de la tradition philosophique, à la fois conditionnée par l'activité formatrice de l'homme et en partie différenciée de lui par ses déterminations propres. C'est ce Marx-là qui écrit en 1844 à Paris : « l'homme est devenu pour l'homme la réalité de la nature, et la nature est devenue pour l'homme la réalité de l'homme »[32].

Nul mieux que Marshall Sahlins n'a su tirer parti de cette idée marxienne que la nature prise isolément et comme une abstraction se trouve dépourvue de toute signification, et même d'usage, pour les humains ; il l'exprime sans détour, par exemple lorsqu'il écrit : « la nature est à la culture comme le constitué au constituant. La culture n'est pas seulement la nature exprimée sous une autre forme. C'est plutôt le contraire : l'action de la nature se déploie dans les termes de la culture ; c'est-à-dire non plus dans une forme propre mais incorporée comme signification. »[33] La démarche est bien différente de celle de Mary Douglas à qui il est

---

[32] *Ébauche d'une critique de l'économie politique*, in K. Marx, *Oeuvres*, *Economie*, tome II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 89.

[33] M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, *op. cit.*, p. 209.

souvent comparé. Fidèle à la tradition durkheimienne, celle-ci différencie encore les propriétés objectives de la nature, l'usage classificatoire et moral qui en est fait par la culture, et l'effet en retour des catégories sociales sur la construction des représentations de l'environnement non humain[34]. Sahlins, quant à lui, s'inscrit autant dans la tradition du culturalisme nord-américain que dans le droit fil des écrits de jeunesse de Marx lorsqu'il récuse la possibilité d'appréhender la nature comme une chose en soi sur laquelle des valeurs sociales seraient projetées *a posteriori* et qu'il concède à la seule fonction symbolique le pouvoir de faire advenir le monde physique à une réalité représentable et exploitable par les humains. Il y a là une critique vigoureuse, et même un renversement, de la raison utilitaire si couramment invoquée par les tenants de la nature naturante. Certes, les modes d'usage et de représentation de l'environnement sont bien subordonnés à une certaine forme d'intérêt pratique, mais celui-ci ne peut s'exprimer qu'à travers le filtre que chaque système culturel lui impose en fonction des finalités qu'il poursuit. Autrement dit, c'est la culture qui définit tout à la fois ce qu'est la nature pour les humains et la façon dont telle ou telle société en tire parti du fait des préférences que les usages locaux lui dictent.

La position de Sahlins, à tout le moins dans les années soixante-dix, est ainsi paradoxale. D'une part, il identifie avec une grande lucidité le problème auquel l'anthropologie n'a cessé d'être confrontée et dont elle tire une grande part de sa raison d'être : rendre compte des relations fonctionnelles entre des domaines posés à l'origine comme séparés par une distinction analytique entérinée sans discussion car elle tirait sa force d'évidence du modèle que notre propre société présentait[35]. D'autre part, il utilise cette même polarité pour critiquer la raison utilitaire : c'est la culture qui englobe la nature et détermine ses modes

---

[34] Pour un exposé très complet de la position de M. Douglas sur ce sujet, voir la troisième partie, « The *a priori* in Nature », de son livre *Implicit meanings*, *op. cit.*

[35] *Ibid.*, p. 205.

d'expression, c'est à travers la première que toutes les sociétés ont pu objectiver des images plus ou moins approchées de ce que nous savons de la seconde. La conséquence logique de cette démarche dont j'ai moi-même tiré la leçon ne pouvait être que de renoncer tout à fait à formuler le problème anthropologique en termes de nature et de culture tant ces notions teintent le problème lui-même d'un eurocentrisme mal venu. C'est ce que Sahlins a fait sans hésiter dans ses travaux les plus récents, ainsi quand il écrit : « aussi enchanté que notre univers [celui des Occidentaux] puisse paraître, il est aussi ordonné par une distinction entre nature et culture qui n'est évidente pour à peu près personne d'autre que nous »[36]. Avec ce requiem pour l'hypostase de la culture c'est un siècle d'anthropologie nord-américaine qui prend fin.

Les apôtres de la nature naturante, quant à eux, s'appuient plutôt sur une simplification du Marx de la maturité, celui de la consolidation du matérialisme historique qui semble ne s'intéresser à la nature que comme une simple précondition de l'activité économique. La socialisation de cette nature redevenue autonome n'est plus alors envisagée que de façon partielle et finalisée. À l'étage des forces productives, elle devient un présupposé physique médiatisé par les outils et le savoir-faire, confiné dans un rôle subalterne par le privilège concédé à la technique de révéler la structure des modes de production et le cours de leurs changements[37]. À l'étage des rapports de production, elle est limitée aux seules ressources qui peuvent être converties en valeur d'usage ou en valeur d'échange parce qu'elles constituent, à une époque donnée, des moyens de travail. Analytiquement, la nature se

---

[36] Marshall Sahlins, 2008. *The Western Illusion of Human Nature: With Reflections on the Long History of Hierarchy, Equality and the Sublimation of Anarchy in the West.* Chicago, Prickly Paradigm Press, p. 88, ma traduction.

[37] « La technologie met à nu le mode d'action vis-à-vis de la nature, le procès de production de sa vie matérielle, et, par conséquent, *l'origine* des rapports sociaux et des idées ou conceptions intellectuelles qui en découlent » (c'est moi qui souligne), *Le Capital, livre premier*, 4e section, chapitre XV, I, in K. Marx, *Œuvres, Economie*, tome I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 915.

retrouve clivée : du point de vue matériel elle n'est plus que l'une des composantes de ce qui permet la satisfaction des besoins ; du point de vue social, elle n'est plus que l'un des éléments qui conditionnent la forme des rapports que les hommes tissent entre eux. Aborder l'objectivation du domaine non humain comme une conséquence de la production de moyens de subsistance et de richesses est donc un préjugé équitablement partagé dont il eut été étonnant que l'anthropologie n'héritât point. Ses effets se font sentir autant dans le déterminisme technique d'un White ou d'un Steward que dans le préjugé bien plus commun que les idées organisant l'usage de la nature seraient des sous-produits idéologiques d'une pratique réputée objective. Restituons à la pratique sa pureté – sa rationalité, sa finalité, sa fonction – et le nuage des représentations se dissipe, réduit au voile transparent de la fausse conscience ; l'immense majorité de l'anthropologie contemporaine se berce encore de cette douce et messianique illusion.

Controverses et convergences

En définissant son objet comme un mixte de Nature et de cultures, l'anthropologie s'est vue contrainte de grappiller dans les méthodes mises au point par d'autres sciences qu'elle jugeait mieux préparées pour aborder l'une ou l'autre face du Janus dont elle avait fait son objet. Malheureusement, l'emprunt s'est le plus souvent traduit par un appauvrissement et une simplification du modèle explicatif original.

Le travail de la réduction

Ainsi le courant naturaliste a-t-il embrassé les différentes variantes du déterminisme, avec une nette préférence pour les causes finales. L'anthropologie des besoins dont Malinowski a tracé l'ébauche en offre un témoignage d'autant plus affligeant qu'il tranche rudement sur la finesse et la profondeur des analyses ethnographiques que le fondateur de l'ethnologie moderne

a laissées par ailleurs[38]. Malinowski postule un continuum entre le naturel et le culturel, entre l'organique et le superorganique qui imposerait de faire cause commune avec la biologie en s'inspirant de ses méthodes. L'anthropologie, comme science de la culture, aurait pour tâche d'explorer les formes institutionnelles qui, en tout temps et en tout lieu, constituent autant de réponses adaptatives au déterminisme biologique de la nature humaine, en premier lieu celles qui permettent l'assouvissement des « besoins élémentaires ». Ainsi, la production de subsistances est-elle une réponse aux besoins du métabolisme ; la parenté, aux besoins de la reproduction ; l'abri, aux besoins de bien-être corporel, etc. Réponses bien peu éclairantes car, même au niveau élevé de généralité où se place ici Malinowski, chacune d'entre elles peut correspondre à plusieurs besoins et chaque besoin peut appeler plusieurs réponses : hygiène et protection sont des réponses culturelles tout aussi adéquates que l'abri au besoin de bien-être corporel, tandis que les fonctions de protection et d'abri servent à assurer la santé tout autant que le bien-être corporel et la sécurité. Lorsqu'elles sont envisagées sous leur seul aspect fonctionnel, les institutions dites culturelles ne peuvent qu'être polyvalentes et les besoins biologiques qu'elles serviraient sont eux-mêmes inextricablement enchevêtrés.

Pourtant Malinowski est trop bon ethnographe pour ne pas saisir qu'un simple rapport de cause à effet entre des contraintes naturelles et leurs réponses culturelles ne permet guère d'expliquer la fonction de tout un ensemble d'institutions si particularisées qu'elles ne sauraient être déterminées par le seul substrat biologique. Au-delà des besoins primaires conditionnés par la nature de l'homme et par les caractéristiques écologiques du milieu où il évolue, apparaissent donc des « besoins secondaires » issus des spécifications que la vie sociale impose aux réponses culturelles suscitées par les besoins primaires, et qui engendrent à

[38] B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, *op. cit.* Voir aussi la critique décapante du réductionnisme de Malinowski proposée par Sahlins dans *Culture and Practical reason*, *op. cit.*, pp. 73-87.

leur tour de nouvelles réponses culturelles – l'économie comme moyen d'assurer la production de subsistances, par exemple, ou les coutumes, les traditions, les pratiques symboliques et le langage comme instruments de la solidarité collective. Là encore, la caractérisation des besoins apparaît, au rebours de la logique, comme une justification fonctionnelle a posteriori de la réponse qu'ils appellent, la nature de la cause étant présupposée par la définition de l'effet.

L'incapacité dont fait preuve Malinowski de remonter du fait social à sa base organique est constitutive de tout finalisme fonctionnel, car plus le besoin hypothétique placé à l'origine d'une institution possède un caractère général, moins il a de valeur explicative. Corrélativement, plus le besoin est indéterminé par sa généralité, plus grand sera l'échantillon des pratiques culturelles qui, au sein d'une même société, peuvent prétendre y répondre. Lorsque l'explication naturaliste rattache différentes manifestations culturelles à un unique besoin postulé, elle ne fait rien d'autre qu'affirmer la nécessité de la culture comme moyen de traduire ce besoin. Ce truisme déguise une impuissance à rendre compte du contenu des institutions sociales. Car c'est un truisme d'affirmer que la construction d'abris répond aux besoins de bien-être ou de protection, mais l'on voit mal ce que l'on pourrait dire de l'architecture gothique en invoquant ces seuls besoins. La critique vaut autant pour des variantes plus récentes de réductionnisme biologique : la sociobiologie humaine, par exemple, et son ambition d'expliquer les comportements sociaux par les coefficients de liaison génétique, ou la théorie de l'optimal foraging qui voit dans l'optimisation des parcours de chasse et de cueillette le résultat d'une évolution adaptative déterminée par la sélection naturelle[39]. Parce qu'elles font dépendre leur explication de la culture d'une potentialité naturelle

---

[39] Pour une critique de l'*optimal foraging theory*, voir Tim Ingold, *The optimal forager and economic man*, 1996. In Ph. Descola et G. Palsson (sous la direction de), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, London, Routledge, pp. 25-44.

métamorphosée – instinct, altruisme ou adaptation génétique – qu'elles isolent par induction, toutes ces démarches paraissent condamnées à osciller entre les arguments téléologiques et les propositions tautologiques.

L'écologie culturelle s'est engagée dans le même type d'impasse lorsqu'elle a repris à la biologie l'un de ses concepts les plus flous et les plus chargés de finalisme, l'adaptation. Roy Rappaport, le plus subtil sans doute des théoriciens de cette école, a cherché à contourner le problème en distinguant deux façons de rendre compte de la fonction adaptative d'une institution : l'explication par la cause formelle et l'explication par la cause finale[40]. Le premier type d'explication consiste à établir quelles sont les caractéristiques formelles d'une institution qui la rendent apte à remplir les fonctions spécifiques qu'on lui reconnaît dans tous les systèmes où elle est présente. Mais la très grande généralité qu'impose cette définition réduit l'objet auquel la méthode pourrait s'appliquer à un petit nombre de propriétés formelles dans un éventail réduit d'institutions sociales. Celles-ci se limitent en fait à ce que la terminologie marxiste appelle des instances : le politique, l'économique, la parenté ou le magico-religieux. Que ces instances aient des propriétés formelles adéquates à la fonction qu'elles remplissent relève de l'évidence, et l'explication par la cause formelle ainsi conçue ne pourrait donc aboutir qu'à des truismes. L'explication par les causes finales est quant à elle toujours singulière puisqu'elle vise à spécifier la fonction d'un élément dans un système donné en montrant sa contribution à la survie ou à la perpétuation de ce système. Or, une telle explication n'est jamais généralisable car différents éléments peuvent remplir la même fonction dans différents systèmes, de même qu'un élément peut remplir des fonctions distinctes dans différents systèmes. Ce que l'explication par les causes finales cherche à faire passer pour un rapport de causalité nécessaire n'est ainsi rien d'autre que l'affirmation d'une simple compatibilité

[40] Roy A. Rappaport, 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*, Berkekey, North Atlantic Books, p. 78.

entre une forme culturelle et une fonction biologique. Oscillant entre une cause formelle tautologique et une cause finale téléologique, l'écologie culturelle n'échappe pas au dilemme dans lequel s'enfermait le réductionnisme de Malinowski.

Le travail de la traduction

L'idée que la nature est une instance indépendante dont l'organisation interne et les limites sont partout et toujours identiques induit d'autres sortes d'effets chez ceux qui s'intéressent aux aspects sémantiques de la culture plutôt qu'à ses dimensions pratiques. Un ordre naturel universel devient en effet la seule base qui garantisse la possibilité de traduire et d'interpréter l'appréhension du réel par autrui, soit parce que cet autrui perçoit et découpe un monde structuré comme le mien au moyen des mêmes mécanismes que ceux qui gouvernent mon aperception et mon traitement cognitif des subdivisions de ce monde, soit parce que l'existence d'un même référent phénoménal est jugé indispensable pour pouvoir évaluer et comprendre les systèmes très divers de dénotations que ce référent appelle. La différence entre les deux branches de l'alternative peut paraître de taille puisque c'est celle qui sépare les universalistes des relativistes dans le champ des ethnosciences. Elle est moins significative si l'on songe que l'étude des classifications et des savoirs dits populaires porte sur des objets réputés « naturels » par les uns comme par les autres : les premiers soulignent que les taxinomies de la faune et de la flore possèdent partout la même architecture interne, tandis que les seconds insistent sur la part de créativité que chaque culture injecte dans sa mise en ordre sémantique du monde animal et végétal ; mais aucun d'entre eux ne remet en question l'évidence propre à la cosmologie moderne que la nature est un domaine ontologique discret avec des frontières stables.

Brent Berlin, la figure de proue des études ethnobiologiques contemporaines, a exprimé sans ambiguïté le point de vue universaliste en la matière. À l'inverse de ce que soutenaient les pionniers de l'ethnoscience de l'école de Yale, les classifications populaires de plantes et d'animaux ne sont pas des constructions

culturelles dépendantes du contexte, mais des traductions exactes de ce qui est perçu dans la nature : « les humains sont partout contraints essentiellement de la même façon – par le plan de base de la nature – dans leur reconnaissance conceptuelle de la diversité biologique de leurs environnements naturels »[41]. Berlin concède que l'organisation sociale, le rituel, les croyances religieuses ou l'esthétique peuvent être des productions singulières relatives à chaque culture ; en revanche, dès qu'il s'agit d'appréhender et de nommer des groupes de plantes et d'animaux, « les hommes (...) ne construisent pas un ordre, ils le discernent. »[42] La nature se présente donc à l'expérience sensible comme un ensemble borné de discontinuités dont la structure serait perçue de manière identique dans toutes les cultures, même si toutes n'épuisent pas au même degré ces discontinuités dans leurs classifications. Cette structure taxinomique des organismes prendrait la forme d'une hiérarchie inclusive de catégories nommées, les taxons, qui comprendrait six rangs dans sa forme la plus complète : le règne, la forme de vie, le niveau intermédiaire, le genre, l'espèce et la variété.

À ceux qui pourraient penser qu'une telle architecture est dérivée de l'organisation des classes dans la systématique occidentale, les tenants de l'universalisme en ethnobiologie rétorquent que c'est l'inverse qui est vrai : les principes de la taxinomie linnéenne, comme ceux de n'importe quelle autre taxinomie du vivant, sont fondés sur les évidences du sens commun rencontrant l'ordre naturel, d'où les similitudes de structure de tous les systèmes de classification de la faune et de la flore[43]. L'ordre naturel est présupposé puisqu'il procède partout des règles et mécanismes que

---

[41] Brent Berlin, 1992. *Ethnobiological Classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societies.* Princeton, Princeton University Press, p. 8.

[42] *Ibid.*

[43] Scott Atran, 1990. *Cognitive foundations of natural history. Towards an anthropology of science.* Cambridge - Paris, Cambridge University Press - Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

la biologie moderne a mis en évidence ; quant à l'universalité du sens commun, elle serait garantie soit par une aptitude innée des humains à distinguer les « espèces naturelles » (*natural kind*) de tous les autres percepts, soit par une tendance de l'esprit à sélectionner comme représentations typiques, ou « prototypes naturels », certains membres d'un taxon biologique réputés constituer le foyer d'une catégorie en raison de leur saillance perceptive[44]. Dans tous les cas, la catégorisation des plantes et des animaux serait un processus « naturel » puisqu'il fait coïncider une structure naturelle du monde biologique – la segmentation en espèces – avec un dispositif naturel de l'appareil cognitif.

Comme dans la théologie médiévale, en somme, la Nature est un grand livre que tous, savants ou illettrés, ont su déchiffrer à l'identique, y retrouvant sinon les mêmes mots, du moins le même découpage en phrases, paragraphes et chapitres. Peut-être même faudrait-il dire que ce livre est écrit partout avec le même alphabet. Selon Berlin, « la nomenclature ethnobiologique représente *un système naturel de nomination* très révélateur de la manière dont les gens conceptualisent les objets vivants dans leur environnement. »[45] Ce n'est plus seulement la catégorisation comme opération perceptive et cognitive qui est ici naturalisée, mais bien les mécanismes linguistiques au moyen desquels elle s'exprime. Dans ce domaine, la motivation du signifiant par le signifié serait attestée par le fait, souvent noté, que les noms de plantes et d'animaux font un large usage métaphorique des traits caractéristiques de la morphologie, du comportement ou de l'habitat des organismes qu'ils désignent ; elle viendrait aussi et surtout de ce que tout un segment du niveau générique des nomenclatures ethnobiologiques serait « transparent » sur le plan sémantique en ce qu'il refléterait des associations psychologiques entre le sens et le son. Ainsi, les phonèmes à haute

---

[44] Sur l'ontologie des *natural kinds*, voir S. Atran, *Cognitive Foundations...*, *op. cit*; sur la sémantique des prototypes naturels, voir Eleanor Rosch, 1973. «Natural categories», *Cognitive Psychology* 4 (3), pp. 328-350.

[45] B. Berlin, *Ethnobiological Classification*, *op. cit.*, p. 26, souligné par moi.

fréquence acoustique évoqueraient des mouvements brusques et rapides, et seraient plus communs dans les noms d'oiseau, tandis que les phonèmes à basse fréquence, évoquant des mouvements lents et continus, seraient typiques des noms de poisson.

À la différence de Roman Jakobson dont il dit s'inspirer, et qui interprète les correspondances motivées entre le son et le sens à l'intérieur du système des oppositions distinctives d'une langue particulière et non en fonction des propriétés acoustiques de tel ou tel phonème pris isolément[46], Berlin fait de la motivation sonore une caractéristique universelle a priori des nomenclatures ethnobiologiques. Or, comme Lévi-Strauss le remarque avec justesse dans un commentaire de Jakobson, si l'arbitraire du signe linguistique peut être mis en doute une fois le signe constitué et immergé dans un milieu sémantique singulier dont il subit l'effet d'attraction, cet arbitraire demeure indubitable « quand on se place au point de vue de la ressemblance, c'est-à-dire quand on compare les signifiants d'un même signifié dans plusieurs langues. »[47] En faisant d'un domaine de l'activité langagière un système de dénotations quasi-automatiques traduisant des contraintes naturelles s'exerçant partout et toujours de la même façon, Berlin se situe finalement, par-delà les siècles, dans le droit fil de la théorie thomiste de l'abstraction : « *nomina debent naturae rerum congruere.* »[48]

Les relativistes que Berlin s'attache à réfuter offraient pourtant déjà les linéaments de cette conception dénotative de la classification des objets naturels. Lorsqu'elles débutent aux États-Unis

---

[46] Par exemple, dans Roman Jakobson et L. R. Waugh, 1979. *The Sound Shape of Language*. Bloomington, University of Indiana Press.

[47] Claude Lévi-Strauss, 1983. *Le regard éloigné*. Paris, Plon, p. 196 ; le chapitre dont cette citation est extraite fut initialement publié comme préface à l'édition française des *Six Leçons sur le son et le sens* de R. Jakobson, Paris, Editions de Minuit, 1976 ; pour des considérations analogues, voir Claude Lévi-Strauss, 1958. *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, pp. 101-110.

[48] « Les noms doivent être en accord avec la nature des choses », citation qu'il place en exergue du chapitre 6 de son *Ethnobiological Classification*.

dans les années 1950, les études sur les « ethnosciences » ont pour ambition de comparer les procédures mentales que les différents peuples mettent en œuvre pour ordonner leur environnement, en partant de l'hypothèse que chaque système culturel opère selon un modèle cognitif qui lui est propre car conditionné par les structures de la langue. Toutefois, si l'objectif affiché est bien d'étudier toutes les nuances et les subtilités des grammaires culturelles, celles-ci se réduisent, dans la définition la plus commune, à la simple somme des systèmes de classification d'une société, l'analyse des principes dynamiques qui structurent la physiologie sociale et symbolique étant *de facto* laissée à l'ethnologie classique[49]. Or, l'étude d'une culture entendue comme étude de la morphologie de ses systèmes de classification suppose que l'on puisse déterminer de manière non arbitraire les frontières sémantiques des catégories qu'elle utilise, c'est-à-dire comment un domaine d'objet est circonscrit par la langue sans faire appel à une définition *a priori* de ce domaine. Il s'agit de s'assurer qu'une collection de lexèmes recueillie par un observateur constitue bien, pour les locuteurs de la langue, une classification découpant une partie de l'expérience phénoménale en un champ sémantique discret.

La méthode prônée par l'ethnoscience consiste à isoler des catégories nommées, regroupements d'objets distingués par des lexèmes, et à tenter de comprendre comment ces catégories s'organisent à l'intérieur d'un champ de contrastes réputé renvoyer à un domaine de la réalité culturellement pertinent pour la société considérée. La constitution du champ de contrastes doit être telle

---

[49] « Une culture (...) revient à la somme des classifications populaires d'une société donnée, soit toute l'ethnoscience de cette société », William Sturtevant, 1964. Studies in Ethnoscience, *American Anthropologist* 66 (3), pp. 99-131, p. 100. Il est vrai que Ward Goodenough est plus nuancé : « la description ethnographique exige des méthodes pour traiter les phénomènes observés de telle façon que nous puissions construire une théorie de la manière dont nos informateurs ont organisé le même phénomène. C'est la théorie, et pas seulement le phénomène, que la description ethnographique vise à présenter » (« Cultural anthropology and linguistics », 1957, cité par W. Sturtevant, *op. cit.* , p. 100).

que chaque lexème possède au moins un trait définitionnel en commun avec tous les autres – trait qui caractérise le domaine de référents dont le lexème dépend et qui autorise, en contexte naturel, sa permutation avec les autres lexèmes au sein du champ – et un trait distinctif qui oppose le lexème à l'ensemble de ceux qui lui sont apparentés. Ainsi, « haricot » et « carotte » sont deux lexèmes appartenant au domaine sémantique des noms de légume au sein de la classification populaire des plantes en français, car ils peuvent être substitués l'un par l'autre dans certains énoncés du type : « je n'aime pas la soupe aux carottes, je préfère la soupe aux haricots » ; tandis qu'aucun des deux ne peut se substituer à des lexèmes appartenant à un champ de contraste différent – je cultive des carottes, mais pas des pianos ; j'écosse des haricots, mais pas le Saint-Esprit.

L'obstacle principal sur lequel bute cette méthode d'analyse ethnosémantique est l'incapacité où elle se trouve de pouvoir garantir qu'un champ de contrastes coïncide bien, pour les locuteurs d'une langue, avec un champ conceptuel. Car si la discrimination de classes de lexèmes apparentés ne présente pas de difficultés majeures, surtout dans les langues où il existe des classificateurs nominaux, en revanche la délimitation de champs de contrastes dans le matériau linguistique ne permet pas de borner à coup sûr un domaine d'expérience phénoménale ni de s'assurer qu'il possède une réalité cognitive pour les membres d'une culture donnée. Prenons le cas en apparence le plus simple, celui de la sémantique des noms de couleur. En jivaro achuar, à côté de lexèmes dont la traduction en français ne pose pas de problèmes car ils désignent de larges bandes du spectre qui sont découpées de façon à peu près identique dans notre nomenclature (*kɛaku* : rouge, *takump* : jaune, *puhu* : blanc, *šuwin* : noir, etc.), on trouve une série de mots ou d'expressions qui servent, par métaphore ou métonymie, à dénoter des variations d'intensité ou de tonalité, variations que rien ne permet d'exclure a priori du domaine culturel de la couleur chez les Jivaros. Or, ces indicateurs linguistiques ressortissent à des champs de contrastes différents de celui qui définit le lexique des couleurs. Ainsi, dans le cadre très

codifié de l'imagerie poétique propre à certaines incantations magiques, la mention de l'hirondelle (*tchinímpi*) évoque un chatoiement métallique, la mention du toucan (*tsukaŋgá*) évoque la vibration d'un jaune intense, tandis que la mention de l'anaconda (*paŋgí*) évoque les fluctuations du mordoré. Lorsque ces trois animaux – dont les lexèmes relèvent en principe du champ de contrastes de l'ethnozoologie – apparaissent dans un chant, ce sont certaines propriétés de leur apparence qui se présentent d'emblée comme trait sémantique pertinent, ces propriétés étant elles-mêmes associées à une qualité, un état ou une émotion : les reflets métalliques dénotent l'invincibilité, la pulsation du jaune dénote l'amour, le mordoré dénote le maléfique. Bref, il y a ici recouvrement entre plusieurs champs de contraste et ce n'est pas un critère sémantique interne à la langue qui permet d'isoler le champ conceptuel éventuel auquel toutes ces dénotations pourraient renvoyer, mais un certain type de savoir acquis par l'observateur lorsqu'il interprète et relie entre eux des énoncés produits dans des contextes différents.

C'est en grande partie pour pallier cette difficulté que l'ethnoscience a fait un si large usage de la fameuse distinction entre *etic* et *emic*. On sait que les termes furent forgés par le linguiste Kenneth Pike à partir des suffixes de *phonetics* (phonétique) et de *phonemics* (phonologie) afin de mieux distinguer la démarche qui s'intéresse aux sons linguistiques et à leurs notations en tant que phénomènes acoustiques universels (phonétique) et celle qui s'intéresse aux phonèmes d'une langue particulière et aux traits pertinents qui la caractérisent (phonologie). Par analogie avec l'étude des sons linguistiques, peuvent donc être définies comme *etic* les caractéristiques de la réalité physique envisagée indépendamment de toute dimension culturelle, tandis qu'une démarche *emic* consiste « à découvrir et à décrire le système de comportement d'une culture donnée dans ses propres termes, en identifiant non seulement les unités structurelles, mais aussi

les classes structurelles auxquelles elles appartiennent. »[50] Une description de type *emic* en ethnoscience devrait ainsi pouvoir indiquer quels sont, dans l'environnement d'une culture, les éléments de type *etic* qui sont reconnus par elle et qu'elle investit d'une signification particulière.

Mais l'environnement d'une culture est autrement plus complexe que les paramètres acoustiques du langage et l'on voit bien qu'il est impossible de considérer les éléments *etic* ainsi définis en faisant abstraction de tout contexte culturel, puisque c'est en fonction des catégories propres à l'observateur qu'ils sont isolés à l'origine, et réputés pertinents comme prototypes de tout système de connaissance sur le monde. Une enquête ethnobotanique, par exemple, suppose de procéder à un inventaire aussi complet que possible de la flore locale comme démarche *etic* préalable à l'analyse *emic* des classifications et des usages des plantes par la population étudiée. Or la délimitation même du domaine d'objet – la botanique comme savoir spécialisé sur les plantes – et son organisation interne – la nomenclature comme expression lexicale de la discontinuité des espèces – procèdent d'un découpage de la réalité phénoménale accepté depuis longtemps en Occident, non d'un point de vue libéré de tout préjugé culturel. La multiplication des études d'ethnobotanique peut bien engendrer l'illusion que le domaine auquel celles-ci s'appliquent est de type *etic*, puisque son contenu et ses contours paraissent confirmés par le recouvrement ou la convergence des différentes descriptions *emic* que l'on en donne, cette vérification expérimentale ne pourra jamais être autre chose qu'une confirmation du présupposé qui a fondé le monde végétal comme un champ d'enquête spécialisé. Parce qu'ils ne remettent pas en cause l'idée qu'une segmentation interne et externe de l'ordre naturel constitue l'arrière-plan universel sur fond duquel les particularités culturelles peuvent être évaluées, les relativistes préfiguraient la conception dénotative des savoirs locaux que les universalistes

[50] David French, 1963. « The relationship of anthropology to studies in perception and cognition », cité par W. Sturtevant, *op. cit.* , p. 102.

défendent. L'arbitraire du signe n'est pas ici remis en question, comme il l'est par B. Berlin, mais le bornage des catégories sémantiques au moyen desquelles la réalité est appréhendée demeure dépendant d'un référent posé sans discussion comme transcendant toute culture particulière.

Dans son plaidoyer pour l'ethnoscience, William Sturtevant fait remarquer qu'une des tâches de cette branche de l'ethnologie « peut être considérée comme la solution du vieux problème de la traduction »[51]. Peut-être, à condition toutefois de préciser qu'il ne s'agit pas d'une simple traduction de la culture de l'observé dans celle de l'observateur, ce lieu commun de l'ethnologie, mais bien d'une translation à double sens, l'observateur commençant par traduire sa culture dans celle de l'observé, en y décelant un découpage du monde analogue à celui qui lui est familier, avant de retraduire celle-ci dans un langage acceptable par sa communauté d'origine. Qu'il constitue le terme final de la réduction à laquelle procèdent les approches naturalistes, ou qu'il fasse l'objet d'une traduction de la part de l'ethnosémantique, c'est toujours le même ordre naturel homogène et autonome qui cautionne la légitimité du savoir produit par les analystes de la culture. Du reste, ce présupposé partagé induit un chiasme paradoxal entre les méthodes et les résultats des uns et des autres. Car la fétichisation des contraintes adaptatives par l'anthropologie écologique finit par conduire au particularisme, chaque culture devenant une réponse unique aux singularités de son environnement, tandis que l'ethnoscience relativiste adosse ses descriptions des classifications culturelles de la nature sur l'universalité présumée de la réalité dont celles-ci sont réputées rendre compte. Chacun aboutit au point d'où l'autre croyait partir, les trajets autorisés par le dualisme ne favorisant guère les innovations dans les manières d'appréhender les usages du monde.

---

[51] W. Sturtevant, *op. cit.*, p. 106.

À chacun sa nature

Peut-être pensera-t-on que les considérations qui précèdent font la part trop belle à des questions d'épistémologie dont l'incidence sur la pratique ethnographique serait négligeable. De même que la biologie moléculaire produit des résultats expérimentaux valides sans s'embarrasser d'une véritable théorie de la vie, de même les descriptions et les analyses des institutions et des mœurs de peuples exotiques pourraient fort bien se dispenser d'une gnoséologie raffinée et d'une méthodologie réflexive. L'expérience montre qu'une solide dose d'empirisme, un brin d'humilité et beaucoup de patience et d'intuition sont, la plupart du temps, les seuls bagages requis pour rendre compte avec finesse des us et coutumes d'autrui. Du reste, tous les ethnologues ayant fréquenté les membres d'une même ethnie à des époques pas trop distantes ne rapportent-ils pas des informations *grosso modo* comparables, quels que soient par ailleurs leurs inclinations théoriques, la part de subjectivité imputable à chacun ou les aléas du déroulement de leur enquête ? Un rituel, une règle de mariage, un principe de filiation, une technique de pêche ou un système d'échange de biens ne varient pas en fonction de ceux qui en sont les témoins, et les tableaux qu'en brossent en des termes analogues des observateurs successifs devraient constituer une garantie suffisante de ce que l'ethnologie a su échapper aux pièges les plus grossiers de l'ethnocentrisme.

Tout cela est sans doute vrai lorsque l'on s'en tient à la relation aussi fidèle que possible d'une séquence de gestes et de paroles, d'une règle publiquement formulée faisant l'objet d'un consensus ou d'un corpus d'énoncés sanctionné par la tradition orale. Mais l'ethnographe n'est pas un huissier et il fait plus que dresser des constats. Il interprète, c'est-à-dire qu'il donne un sens à des comportements énigmatiques en imputant à autrui des croyances supposées motiver ses actes. Or, si l'observateur investit nécessairement ces croyances d'un contenu différent de celui qui caractérise les siennes propres – bien qu'il estime souvent ne pas en avoir –, il leur confère néanmoins un statut identique à celui accordé à ce genre de représentations dans sa communauté

d'origine. Autrement dit, les croyances ne sont pas tenues pour des savoirs légitimes, mais pour des artefacts symboliques au moyen desquels on croit que ceux qui y croient pensent pouvoir agir sur le monde[52]. Sur le terrain, par exemple, l'ethnographe ne pourra s'empêcher de faire la distinction entre les connaissances météorologiques d'une population, fondées sur une longue série d'observations rigoureuses, et les rituels ou invocations magiques destinés à faire venir la pluie. La prévision des changements du temps est réputée relever d'un savoir positif, quoique souvent démenti, c'est-à-dire censé être vrai pour l'observé et vérifiable pour l'observateur, tandis que les rituels de pluie reposeraient sur des croyances réputées objectivement fausses – car allant à l'encontre des expectatives du sens commun et des acquis scientifiques –, mais subjectivement vraies pour ceux qui entreprennent ces cérémonies. Dans l'enquête ethnographique, le dualisme de la nature et de la culture que l'observateur transporte avec lui a ainsi pour effet de lui faire appréhender le système d'objectivation de la réalité qu'il étudie comme une variante plus ou moins appauvrie de celui qui nous est familier, le système local se révélant incapable d'objectiver complètement notre réalité à nous.

Vérité et croyances

L'anthropologie a adopté trois grandes stratégies, parfois combinées chez un même auteur, pour rendre compte d'un tel décalage entre notre cosmologie et celles des peuples non modernes. La plus élémentaire consiste à séparer l'activité pratique du brouillard de croyances et de superstitions à travers lequel les hommes travestissent dans l'imaginaire les conditions réelles de leur existence collective. Autant la pratique s'appuie sur des savoirs objectifs, des techniques efficaces, des appréciations exactes des déterminations

---

[52] Pour une lumineuse analyse des rapports entre croire et savoir, voir Jean Pouillon, 1983. *Le cru et le su*. Paris, Le Seuil ; Jean Pouillon, 1979. Remarques sur le verbe croire. In : Michel Izard et Pierre Smith (sous la direction de). *La fonction symbolique, essais d'anthropologie,* Paris, Gallimard.

naturelles, autant la pensée non pratique ne serait qu'un reflet fantasmagorique des rapports que les individus tissent entre eux et avec leur environnement ; en bref, une idéologie. Comme les ethnologues se sont longtemps occupés de sociétés sans classe ou peu différenciées sur le plan interne, la superstructure idéologique n'aurait pas tant pour fonction de déguiser des formes encore embryonnaires d'aliénation économique ou politique, elle constituerait plutôt un mécanisme assurant l'intégration sociale et l'adaptation écologique de ceux qui adhèrent au système de valeurs dans lequel elle s'exprime. Dans cette perspective, partagée par certains auteurs marxistes, par les tenants du « matérialisme culturel » ou par les avocats de l'utilitarisme, l'homme est avant tout un être de besoin, en sorte que le noyau objectif de son action sur le monde ne peut être qu'une instrumentalisation de la réalité matérielle par le travail. Grâce au travail, l'homme extrait ses moyens de subsistance de son environnement et transforme celui-ci en partie, se métamorphosant lui-même dans l'opération en ce qu'il institue avec ses congénères et avec les objets une médiation sociale ; ce faisant, il objective la nature et la convertit en une totalité distincte de lui-même. Le primat accordé à la pratique, source unique de toute positivité, conduit alors à isoler un monde des « représentations » qui deviendra soit un écho déformé des contraintes induites par l'usage social des ressources naturelles, soit un filtre rétroactif au moyen duquel seraient rendus présents à la conscience des pans de la réalité et de l'activité humaine qui existeraient avant et hors de toute pensée[53]. Pour une anthropologie de ce type, l'ethnographie devient à la limite inutile puisque les acteurs sociaux, éternellement ignorants des mobiles qui les poussent à agir, n'ont que de pauvres fables à offrir à ceux qui voudraient bien les écouter.

Une autre approche, plus charitable, considère les cosmologies et les croyances religieuses des peuples non modernes comme

---

[53] Pour une critique décapante des conceptions de l'idéologie comme reflet des déterminations matérielles, voir M. Godelier, *L'idéel et le matériel*, *op. cit.*, pp. 20-36.

des systèmes d'explication de la nature, erronés sans doute au regard des enseignements scientifiques, mais témoignant d'une authentique volonté de donner ordre et sens au monde en y décelant des rapports de causalité entre les phénomènes. Dans l'expression la plus classique de cette conception, proposée jadis par Evans-Pritchard, les religions traditionnelles sont, entre autres choses, un modèle mental de l'organisation du monde naturel et de ses principes dynamiques, comparable par son intention à la science moderne, une véritable théorie qui engendre chez ceux qui y adhèrent des comportements visant à exploiter leurs connaissances cosmologiques à des fins utiles. La magie ne serait donc que la traduction pratique d'un système de croyances portant sur la nature du monde physique, et qui exploiterait certaines des propriétés supposées de ce dernier pour s'en assurer la maîtrise, une forme d'action instrumentale découlant d'idées fallacieuses, mais fidèle dans son esprit à l'efficacité opératoire du déterminisme[54]. Une version plus radicale, et plus ancienne, de cette approche traditionnellement qualifiée d'intellectualiste s'est employée à justifier l'origine des croyances magico-religieuses par la fonction qu'elles remplissent : nées d'un besoin de comprendre les phénomènes naturels et d'agir sur eux, on devrait voir en elles des hypothèses sur le fonctionnement du monde, tout à fait rationnelles au vu du contexte où elles ont été formulées[55]. Anticipations timides de la science, objectivations balbutiantes des régularités observables dans la nature, les cosmologies non modernes ne se distingueraient donc pas de la nôtre par des fautes de raisonnement, mais par une incapacité à discerner ces niveaux de la réalité phénoménale où une explication déterministe peut s'appliquer avec légitimité.

---

[54] Edward Evans-Pritchard E. The intellectualist (English) interpretation of magic», 1933. In *Bulletin of the Faculty of Arts 1, Université du Caire*, pp. 282-311.

[55] James G. Frazer, 1922. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Abridged edition.* (Abridged edition ed.). London, MacMillan, pp. 347-348.

Durkheim, on le sait, a condamné cette idée que les religions traditionnelles seraient des théories rudimentaires des mécanismes du monde physique, proposant d'y voir plutôt « un système de notions au moyen desquelles les individus se représentent la société dont ils sont membres, et les rapports, obscurs mais intimes, qu'ils soutiennent avec elle »[56]. Tandis que la démarche intellectualiste mettait l'accent sur la dimension cosmocentrique des faits magico-religieux, Durkheim et les tenants d'une lecture symbolique de la religion soulignaient l'aspect anthropocentrique de celle-ci : les énoncés qu'elle produit portent moins sur le système du monde que sur les relations entre les hommes, ils signifient et expriment un certain état de la communauté morale plutôt qu'ils ne fournissent une armature conceptuelle aux actions magiques visant à s'assurer le contrôle des choses. Objet d'une entreprise embryonnaire d'explication rationnelle pour les intellectualistes, la nature devient, pour les durkheimiens, une toile de fond animée par les catégories mentales à chaque fois différentes que projettent sur elle les collectivités humaines : tout comme la religion, la nature des non-modernes serait la société transfigurée ; dans les représentations qu'une société s'en fait se lisent les valeurs, les normes, les codes au moyen desquels les hommes pensent et organisent leur vie sociale. Et si ces représentations du monde physique fonctionnent encore sur le mode du reflet, ce n'est plus comme une image fantasmagorique de pratiques et phénomènes réputés objectifs, mais comme un indice supposé fidèle de certaines conditions de l'existence humaine qui prêtent au symbolisme de la nature un indéniable pouvoir de conviction.

Le mystère des Modernes

Faire varier les cultures comme autant de dispositifs symboliques codant une nature uniforme entraîne, on vient de le voir,

---

[56] Emile Durkheim, 1960 (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* Paris, Presses Universitaires de France, p. 323 ; sur l'opposition entre symbolisme et intellectualisme, voir John Skorupski, 1976. *Symbol and Theory. A philosophical study of theories of religion in social anthropology.* Cambridge, Cambridge University Press.

un grand partage entre ceux dont la « vision du monde » réfléchirait de manière déformée certaines propriétés du réel et ceux qui se targuent d'en avoir une appréhension vraie grâce à l'investigation scientifique. Or ce renvoi des non-modernes dans les ténèbres de l'idéologie et de la croyance présente l'inconvénient supplémentaire de rendre beaucoup plus ardue la tâche de comprendre la seule culture qui se flatte d'avoir échappé au relativisme en fondant ses prétentions à l'universalité sur sa capacité à délimiter un ordre naturel et à en découvrir les lois. L'exaltation de la science comme archétype de la connaissance valide et source transcendante de vérité opère comme un inhibiteur de toute pensée réflexive sur cette cosmologie bizarre que nous avons su créer, puisque le principe même de sa configuration, la dissociation entre une nature homogène dont on s'est donné les moyens de percer les mystères et des cultures hétérogènes livrées à l'arbitraire, ce principe ne saurait être remis en question sans que soit menacé l'équilibre majestueux de l'édifice moderne et minée la prééminence qu'il s'arroge vis-à-vis de la collection disparate de cahutes sur les décombres desquelles il fut construit. On dira que le refrain est connu, que depuis bientôt deux siècles un concert de lamentations ne cesse de déplorer le désenchantement du monde par la faute de la science et de la technique, que les réactionnaires de tout poil, les communautaristes frileux et les nostalgiques de l'authenticité ont suffisamment fait résonner cette antienne pour qu'il ne soit pas nécessaire de lui redonner un écho.

Aussi mon propos n'est-il pas de fustiger l'activité scientifique ou technicienne, tâche bien futile, mais de souligner combien il est difficile d'appréhender cette dimension centrale de notre propre société avec le genre de « regard éloigné » au moyen duquel les ethnologues observent et analysent les sociétés non modernes, cette tension féconde entre une situation initiale de distance maximale et les moyens permettant de l'amenuiser. Car un tel décalage devient plus malaisé à construire quand observateur et observés partagent les mêmes prémisses, même si leurs origines sociales, leurs compétences pratiques et leurs modes de vie diffèrent du tout au tout. En dépit de l'admirable regard

critique que les Modernes ont su porter sur eux-mêmes avant de l'exploiter dans la connaissance d'autrui, malgré l'aptitude à l'étonnement qui, depuis Platon, serait la marque du philosophe, il est difficile de voir avec des yeux dessillés une collection d'individus dont on partage les certitudes élémentaires. De fait, l'analyste des sociétés modernes, immergé comme ceux qu'il étudie dans une cosmologie naturaliste présumée coextensive à toute l'humanité, n'a pas le secours d'un point de vue excentré d'où il pourrait se saisir et qui, le rendant étranger à lui-même, l'inviterait à questionner avec plus de vigueur les fondements de sa propre position dans le monde[57].

Ces considérations ne visent bien sûr en aucune façon à contester l'intérêt des études sociologiques sur les sociétés modernes ; elles précisent seulement les raisons qui font que les ethnologues ayant une expérience des sociétés non modernes se trouvent placés par les circonstances dans une situation plus favorable pour surmonter leur myopie, confrontés qu'ils sont à des systèmes d'objectivation du monde qui ne coïncident pas avec le leur et qui éclairent ce dernier d'un jour nouveau, propice à en faire ressortir les traits caractéristiques et les bizarreries. Aussi n'est-il pas surprenant que ce soient des ethnologues qui aient été parmi les premiers à mettre en cause l'universalité de la distribution des humains et des non-humains dans des régimes d'essences séparés, accompagnés en cela par des spécialistes d'autres régions du savoir – géographes, philosophes ou historiens – que leur familiarité avec des civilisations extérieures ou antérieures à celle de l'Occident moderne avait conduit aux mêmes doutes[58].

---

[57] D'où l'intérêt du travail d'un François Jullien qui permet une mise en perspective des concepts de la philosophie occidentale à partir de la pensée chinoise : par exemple François Jullien, 1992. *La propension des choses*. Paris, Le Seuil ; François Jullien, 1997. *Traité de l'efficacité*. Paris, Grasset.

[58] La critique du dualisme en anthropologie a ses pionniers, notamment Gregory Bateson (Gregory Bateson, 1972. *Steps to an ecology of mind*. New York, Ballantine Books) et R. Wagner (*The Invention of Culture, op. cit.*). Pour des travaux plus récents, voir, entre autres, les miens, notamment Philippe Descola et Gísli Pálsson (sous la direction de), 1996. *Nature and Society : anthropological*

Il est juste de rappeler aussi que c'est en explorant le cœur même du dispositif de production de la modernité qu'une branche toute neuve de l'arbre de la connaissance est arrivée au même résultat. La sociologie et l'histoire des sciences, mieux qualifiées en anglais par le terme science studies, ne tiennent plus le discours pédagogique et normatif de l'épistémologie classique, voué à purger la science de toute contamination sociale, mais s'intéressent au contraire à la vie quotidienne des laboratoires scientifiques et au développement des controverses entre chercheurs, à la production des faits et aux mécanismes de leur purification ontologique, à la découverte et à l'expérimentation techniques, aux choix industriels et politiques, bref, à l'enchevêtrement des théories et des objets, des systèmes de mesure et des instances d'évaluation, des intentions personnelles et des pressions collectives[59]. Loin de vouloir remettre en cause la validité des lois de la

---

perspectives. London, Routledge et Philippe Descola, 2005. *Par-delà nature et culture.* Paris, Gallimard ; Peter D. Dwyer, «The Invention of Nature», 1996. In Roy Ellen et Katsuyoshi Fukui (sous la direction de), *Redefining Nature : Ecology, Culture and Domestication.* Oxford, Berg, pp. 157-186 ; Tim Ingold, 2000. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill.* London & New York, Routledge ; Carol MacCormack et Marylin Strathern (sous la direction de), 1980. *Nature, culture and gender.* Cambridge, Cambridge University Press ; Marilyn Strathern, 1992. *After Nature : English Kinship in the Late 20th Century*, Cambridge, Cambridge University Press ; Eduardo Viveiros de Castro, "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", 1996. *Mana* 2 (2), pp. 115-144 ; Klaus Eder, 1996. *The Social Construction of Nature.* Londres, Sage Publications. Dans d'autres disciplines, voir A. Berque, *Le sauvage et l'artifice, op. cit.* ; F. Jullien, *Traité de l'efficacité, op. cit.* ; Clément Rosset, 1973. *L'anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique.* Paris, Presses Universitaires de France ; Stephen Horigan, 1988. *Nature and culture. In Western discourses*, London, Routledge ; MikulàŠ Teich, Roy Porter et Bo Gustafsson (sous la direction de), 1997. *Nature and Society in Historical Context.* Cambridge, Cambridge University Press.

[59] C'est l'œuvre de Bruno Latour qui m'a initié au domaine des *science studies*, notamment *La science en action*, 1989. Paris, La Découverte ; Bruno Latour, 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique.* Paris, La Découverte ; voir aussi Michel Callon (sous la direction de), 1989. *La science et ses réseaux.* Paris, La Découverte ; Peter Galison, 1997. *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics.* Chicago, The University of Chicago

matière et de la vie, comme on lui en a fait le reproche, ce travail minutieux d'observation de la science en action rend celle-ci plus complexe et plus réaliste, moins conforme en tout cas à la séparation entre ordre naturel et ordre social sur laquelle les Modernes avaient cru pouvoir fonder l'originalité de leur cosmologie. En restituant aux humains et aux non-humains une communauté de destin dans la cité savante, la sociologie et l'histoire des sciences retirent au positivisme l'un de ses appuis les plus solides et offrent par contrecoup aux non-modernes la possibilité de faire entendre une voix moins déformée par le brouillage des grands appareils dualistes.

Monismes et symétries

Si des chercheurs en nombre croissant ont commencé depuis une vingtaine d'années à tirer les conséquences de l'épuisement du dualisme, ils sont pourtant loin de s'accorder sur la voie qui pourrait mener vers une autre démarche. La plus commune de ces voies peut être qualifiée de phénoménologique au sens large : il s'agit de décrire les entrelacs de l'expérience du monde social et physique en se dégageant autant que possible des filtres objectivistes faisant obstacle à son appréhension immédiate comme environnement familier. Sont ainsi récusés la quête de principes transcendants, de nature sociologique, cognitive ou ontologique, qui réduiraient les interactions phénoménales à un statut purement expressif, de même que l'emploi de catégories culturelles trop particularisées ou trop historicisées – société, valeur, chose en soi ou représentation – pour rendre compte de la fluidité des relations entremêlant humains et non-humains dans un tissu continu de prises d'identité réciproques. Parce qu'elle tente de s'approcher au plus près de la manière dont les collectivités décrites vivent et perçoivent leur engagement dans

---

Press ; Donna Haraway, 1989. *Primate Visions : Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York, Routledge ; Steven Shapin et Simon Schaffer, 1993. *Le Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*. Paris, La Découverte.

le monde, une telle approche gagne sans doute en fidélité, ou en vraisemblance, par rapport à des modes de connaissance mettant l'accent sur le dévoilement de déterminations structurales ou causales. Mais force est d'admettre que l'avantage d'une saisie plus réaliste de la complexité locale s'acquiert aux dépens d'une moindre intelligibilité de la complexité globale, c'est-à-dire de la multiplicité des formes de rapport aux existants ; car l'effet de transparence obtenu à l'échelle ethnographique devient facteur d'opacité dès lors que l'on cherche à expliciter les raisons de la diversité des points de vue institués dont l'ethnographie et l'histoire nous offrent les témoignages. C'est ce qu'il faut à présent regarder.

Une branche de cette anthropologie phénoménologique se réclame de façon explicite d'une ontologie de l'être-dans-le-monde, puisant son inspiration dans l'idée husserlienne d'*Umwelt* en tant que sol originaire de notre expérience et horizon de notre intentionnalité, et dans les développements et reformulations de cette idée par Heidegger ou par Merleau-Ponty. À ce soubassement proprement philosophique s'ajoute un intérêt partagé pour les travaux pionniers de Jakob von Uexkül sur la construction subjective de l'environnement par les animaux et les humains et pour ceux, plus récents, de James Gibson sur la notion d'*affordance* dans la perception animale comme dispositif de branchement entre certaines propriétés saillantes de l'objet appréhendé et certaines orientations comportementales du sujet percevant[60]. C'est nourri de cet héritage que Tim Ingold, par exemple, caractérise les relations des chasseurs-cueilleurs à leur environnement comme une immersion totale, un engagement actif, perceptif et pratique, avec les composantes du monde vécu, par contraste avec la perspective anthropologique classique qui pose d'emblée l'extériorité de la nature, laquelle doit être alors saisie par la pensée et appropriée par des symboles selon un schème culturel déterminé avant qu'une

---

[60] Jakob von Uexküll, 1965. *Mondes animaux et mondes humains, suivi de Théorie de la signification*. Paris, Éditions Gonthier ; James Gibson, J., 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin.

activité pratique puisse être menée en son sein. Manifeste au plus haut point chez les chasseurs-cueilleurs, cette « ontologie de l'habiter » (*ontology of dwelling*) n'est en rien leur apanage ; selon Ingold, elle exprimerait la condition humaine avec plus de justesse que son alternative, l'ontologie occidentale, et son postulat initial d'un esprit détaché du monde[61]. Autrement dit, l'ontologie des chasseurs-cueilleurs serait vraie, adéquate au réel, compte rendu fidèle de la complexité de l'expérience des existants, à la différence des constructions laborieuses des modernes, fourvoyés dans l'analytique des dualismes et la multiplicité des médiations entre le sujet et l'objet.

Tout à fait légitime comme profession de foi philosophique, une telle position ne l'est pas sur le plan anthropologique où Ingold entend se placer. Elle inverse, en effet, le préjugé ethnocentrique courant : ce n'est plus l'animisme des peuples archaïques qui apparaît comme une version incomplète ou une préfiguration maladroite de la véritable objectivation du réel telle que les Modernes l'établissent, mais bien cette objectivation elle-même qui se présente comme une excroissance monstrueuse dissimulant la vérité de l'expérience première du monde telle que les chasseurs-cueilleurs, accouchés par la phénoménologie, ont su en livrer le témoignage. Or, pour l'anthropologie, aucune ontologie n'est en soi meilleure ou plus véridique qu'une autre ; chacune d'entre elles doit être examinée non pas à l'aune de sa vraisemblance ou de ses vertus morales, et selon qu'elle autoriserait ou non une vie plus authentique ou un dévoilement plus complet des ressorts de celle-ci, mais pour les variations qu'elle peut présenter par rapport à toutes les autres dans sa manière de mettre en forme une expérience du monde partagée.

Décréter la précellence d'une ontologie particulière au prétexte qu'elle correspond aux lignes générales d'une philosophie dont il est difficile de ne pas éprouver la séduction, c'est s'interdire

---

[61] Tim Ingold, «Hunting and gathering as Ways of Perceiving the Environment», 1996. In R. Ellen et K. Fukui (sous la direction de), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication.* Oxford, Berg, pp. 117-155, p. 121.

aussi sûrement de comprendre la diversité des formes de rapport au monde que d'adopter pour étalon du jugement ethnographique les codes et les institutions de l'Occident contemporain. Ingold l'admet du reste sans ambages : « il n'est pas dans mon propos d'établir une comparaison entre les « mondes intentionnels » des chasseurs-cueilleurs et les savants occidentaux », et d'ajouter « c'est bien sûr une illusion de supposer qu'une telle comparaison puisse être faite sur un pied d'égalité »[62]. Il n'y a pourtant rien d'illusoire dans un tel projet, sauf à présumer que les Pygmées et les astrophysiciens sont différents en nature, que leurs façons respectives de percevoir et d'expérimenter les continuités et les discontinuités du monde répondent à des mécanismes tellement hétérogènes qu'ils les font exister dans des plans parallèles et incommunicables du réel. Cependant rien n'empêche un jeune chasseur de phoques de la Tchoukotka sibérienne de devenir un géographe respecté, comme ce fut le cas de Nicolas Daurkin au XVIIIe siècle, ni un paysan solognot de se mouvoir dans un « monde intentionnel » de chasseurs-cueilleurs, du moins si l'on fait crédit au talent romanesque de Maurice Genevoix[63]. Ce ne sont pas leurs facultés qui distinguent les chasseurs-cueilleurs des savants, mais les schèmes de codage et de discrimination de la réalité phénoménale au moyen desquels ils ont appris à coucher et à transmettre leur expérience des choses, schèmes issus de choix historiques privilégiant, ici ou là, tel ou tel groupe de relations possibles au monde et à autrui, de sorte que la combinaison de ces relations dans des ensembles *sui generis* déjà constitués avant la naissance des individus qui les actualisent soit vécue par eux comme naturellement cohérente. Dans son ambition iconoclaste d'éliminer toutes les médiations sociales réputées obscurcir la force d'évidence de l'activité pratique – catégories

---

[62] *Ibid*, p. 120.

[63] De mère tchouktche et de père koriak, Daurkin dresse les premières cartes de la Tchoukotka pour le compte de Catherine II (Jean Malaurie, 1999. *Hummocks. Reliefs de mémoire.* Paris, Plon, tome 2, pp. 204-206) ; quant au paysan solognot, il s'agit bien sûr de Raboliot.

linguistiques, normes de conduites, valeurs, systèmes d'éducation et savoirs –, Ingold paraît négliger que nous n'avons accès à autrui, et donc à son expérience du monde, qu'à travers ces dispositifs de traduction, ceux-ci conditionnant les formulations que chaque humain peut en donner. La tâche de l'anthropologie n'est pas de légiférer sur la vérité des ontologies ; elle serait plutôt de comprendre comment, à partir d'une position d'engagement pratique que l'on peut supposer commune à l'humanité, toutes ces ontologies, dont la nôtre, ont pu être tenues pour évidentes en certains lieux et à certaines époques.

L'effort de l'anthropologie phénoménologique pour se suspendre entre l'être et l'étant rend celle-ci sensible aux moindres souffles qui la poussent tantôt vers un monde fluide d'où les hommes se seraient presque éclipsés, tantôt vers un trop-plein de significations imposées par eux. Ainsi, et bien qu'il parte lui aussi d'une ontologie relationnelle et d'une éthique de l'habiter, Augustin Berque demeure au seuil de cette subjectivation généralisée des êtres et des choses par l'interaction pratique dont Ingold brosse le tableau. Dans son essai de formuler une éthique de l'écoumène, c'est-à-dire de la terre en tant que demeure de l'humanité, expression de l'idée heideggerienne de mondéité, source d'une relation de vérité transcendante aux existences singulières, Berque est d'abord attentif aux exigences du contexte temporel : analyser ce qu'il appelle la « trajectivité » d'un milieu ou d'une époque exige de la part de l'observateur un « effort d'objectivation » d'autant plus rigoureux qu'il est pris dans l'époqualité du monde où il vit ; loin de valider la perspective des chasseurs-cueilleurs, la phénoménologie devrait donc témoigner d'un double dépassement, et de la pensée moderne et de la pensée holiste des peuples archaïques[64]. Mais Berque se distingue surtout d'Ingold par un *a priori* sociocentrique sans ambiguïté : « c'est la projection des valeurs humaines sur l'environnement

---

[64] Augustin Berque, 1996. *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*. Paris, Gallimard, p. 85.

qui fait de celui-ci un milieu humain. »[65] Or toute la démarche critique d'Ingold est au contraire animée par la récusation d'un tel processus projectif, moyen subreptice, selon lui, de perpétuer la distinction entre une nature muette et une culture ventriloque que la démarche phénoménologique se propose d'abolir[66]. Entre l'effacement des hommes dans la virginité d'un monde pratique sans règles ni représentations et la prépondérance de l'humain dans la définition de ce qui fait sens sur la terre, la voie moyenne de l'être-dans-le-monde paraît donc condamnée à de bien nombreux zigzags.

Une autre façon de s'installer au mitan consiste à donner un poids équivalent aux deux pôles de la nature et de la culture en examinant comment la pratique scientifique et technicienne opère un tri et une recomposition dans les hybrides qu'elle produit afin de mieux les distribuer entre ces formes pures que sont le sujet et l'objet, la société et le monde physique, l'universel et le relatif. C'est le parti qu'ont adopté ces sociologues réunis autour de Michel Callon et Bruno Latour dans le projet d'édifier une anthropologie symétrique[67]. Animés par l'ambition de donner un nouveau souffle à l'étude des sciences et des techniques, ils se sont attachés à dépasser le premier principe de symétrie formulé par David Bloor, lequel recommande de traiter dans les mêmes termes la vérité et l'erreur, les réussites de la science autant que ses échecs, par contraste avec l'épistémologie et la sociologie

---

[65] *Ibid*, p. 106.

[66] Voir notamment Tim Ingold, 1999. Sur la distinction entre évolution et histoire. In : Philippe Descola, Jacques Hamel et Pierre Lemonnier (sous la direction de), *La production du social. Autour de Maurice Godelier.* Paris, Fayard, pp. 131-146.

[67] Michel Callon (sous la direction de), 1989. *La science et ses réseaux*. Paris, La Découverte ; Bruno Latour, 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte et *Reassembling the Social : An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford & New York, Oxford University Press, 2005 ; voir aussi, dans un tout autre domaine d'objets, Antoine Hennion, 1993. *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*. Paris, Editions Métailié.

de la connaissance conventionnelles qui s'intéressent plus aux ratés de la production scientifique et aux obstacles qu'elle doit surmonter qu'à son activité normale lorsqu'elle est reconnue et institutionnalisée[68]. Or ce premier rééquilibrage demeure lui-même asymétrique puisqu'il explique le succès du vrai et l'échec du faux par les contraintes idéologiques et sociales s'exerçant sur la pratique scientifique, et qu'il envisage en conséquence la nature comme une construction intellectuelle, un objet dont la configuration varie au gré des circonstances historiques et des modes de pensée localement dominants, tout en accordant le privilège de définir ce qui est légitime ou non dans la science à la seule société, par là dotée d'un réalisme robuste que Durkheim n'aurait pas désavoué. Une symétrie plus équilibrée est donc requise afin de mettre au jour les mécanismes qui, dans les laboratoires, les bureaux d'études ou les sites industriels, fabriquent des mélanges inextricables de phénomènes physiques et d'instruments de mesure, d'impératifs économiques et de dispositifs matériels, de règles juridiques et de principes de méthode. Il faut, en somme, traquer le travail incessant de médiation entre des quasi-objets et des quasi-sujets partout où il s'opère dans le monde moderne sans trop s'arrêter sur la version officielle que les médiateurs donnent de ce qu'ils font.

Une telle entreprise est ethnographique dans son inspiration : tout comme les anthropologues décrivant les sociétés non modernes relient dans un même ensemble les rituels de chasse, le culte des ancêtres, la tenure foncière et les formes de l'autorité, de même les sociologues épris de symétrie s'attachent à retrouver derrière le discours dualiste des Modernes la manière dont ceux-ci créent des mélanges ontologiques, les procédés grâce auxquels ils déterminent les propriétés des humains et des non-humains et définissent leurs modes de relation, leurs formes de regroupement et leurs compétences respectives. Toutefois, à la différence des sociétés ancrées dans un territoire dont les ethnologues ont

---

[68] David Bloor, 1982. *Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie.* Paris, éditions Pandore.

longtemps fait leur domaine d'étude exclusif, les objets de la nouvelle sociologie des sciences s'émancipent des attaches locales ; ils se déploient dans des réseaux où règne un même type de pratique visant à créer par traduction réciproque des combinaisons hybrides de nature et de culture, en sorte que les savants et les phénomènes qu'ils objectivent, les ingénieurs et leurs machines, les administrateurs et leurs règlements sont dévoilés pour ce qu'ils sont, des porte-paroles des uns des autres. Cette anthropologie se veut aussi symétrique dans un autre sens. Récusant le Grand Partage, elle situe les Modernes et les non-modernes sur un même plan et se propose de considérer à l'identique tous les collectifs au sein desquels s'opèrent des répartitions entre les êtres et les propriétés : autant ceux dont l'anthropologie s'est fait une spécialité, ces producteurs d'ontologies et de cosmologies que les Modernes étudient sans y adhérer, que les collectifs où s'élaborent ces connaissances positives auxquels nous adhérons sans vraiment étudier la manière concrète dont elles sont produites. En déniant au dualisme moderne la fonction rectrice qu'on lui reconnaissait jusqu'alors, en soulignant que, partout et toujours, les humains enrôlent des cortèges de non-humains dans la fabrique de la vie commune, l'anthropologie symétrique met sur un pied d'égalité les tribus d'Amazonie et les laboratoires de biologie, les pèlerinages à la Vierge et les synchrotrons. Voilà certes un programme qui ne devrait pas laisser les ethnologues indifférents, porteur qu'il est de la réconciliation tant attendue entre l'exotique et le familier, entre les exégèses savantes que suscitent les non-modernes et la banalité opaque qui nimbe les dispositifs les plus complexes de production de la modernité.

Mais comment opérer un triage entre toutes ces médiations stabilisées ? Comment comparer ces collectifs si divers par les ressources qu'ils mobilisent ? Comment faire ressortir les écarts différentiels qui les distinguent ? À cela la sociologie symétrique n'apporte qu'une réponse partielle, en grande partie conditionnée par la nature particulière des objets qu'elle se donne. En effet, les Modernes et ceux qui ne le sont pas se distingueraient pour l'essentiel en ce que les premiers auraient su créer des réseaux bien

plus vastes où seraient accueillis une plus grande quantité de non-humains, des machines notamment, rendant ainsi plus intime et plus complexe la communauté qui résulte de ce mélange[69]. Le contraste est donc quantitatif plutôt que qualitatif, il réside dans l'extension du maillage et la densité de ses interconnexions plutôt que dans des formes hétérogènes de combinaisons entre nature et société. De fait, il manque encore à l'anthropologie symétrique une théorie générale de la stabilisation des collectifs d'humains et de non-humains dans des formes singulières de pratiques. Mais sans doute faudrait-il pour constituer une telle théorie aller à l'encontre de certains principes de la sociologie des associations (ou de l'acteur-réseau) qui fondent l'anthropologie symétrique et accorder plus de crédit aux dispositifs institués qui organisent la manière dont sont produits ici ou là les hybrides et qui rendent possible ou impossible telle ou telle configuration d'humains et de non-humains. Il faudrait admettre que toute répartition exige une collection de tamis dont l'espacement des mailles soit adapté au matériel que l'on souhaite trier, que comparer, en bref, c'est capturer la diversité des structures au moyen desquelles les humains eux-mêmes opèrent le tri et la recomposition du réel. Il est vrai que Latour ne méconnaît pas ce point lorsqu'il définit l'*anthropos* comme « un échangeur ou brasseur de morphismes »[70]. Le propre de l'homme, en effet, est d'être un grand répartiteur de destins ontologiques, habile à se présenter sous des masques divers selon les formes qu'il adopte pour se déléguer en partie dans des animaux, des machines ou des divinités. Mais ces formes ne sont ni aléatoires ni contingentes, elles ne naissent pas au gré des négociations pour s'éteindre à la périphérie des réseaux, elles dessinent une combinatoire au sein de laquelle l'humanité a du puiser de tout temps afin de donner ordre et sens aux relations qu'elle tisse avec le monde et avec elle-même.

---

[69] B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit.*, pp. 144-147.

[70] *Ibid.*, p. 188.

Tenter d'éliminer la dualité du sujet et du monde dans la description de la vie collective ne doit pas conduire à négliger la recherche des structures de cadrage à même de rendre compte de la cohérence et de la régularité des comportements des membres d'une communauté, du style distinctif de leurs actions publiques et privées comme des expressions codifiées qu'ils en donnent. Cette tension entre la contrainte des formes et la vérité originaire de l'expérience n'est certes pas nouvelle, elle est même au coeur du développement moderne de la philosophie de la connaissance[71]. Elle a pris récemment une singulière vigueur à travers les débats qui animent les sciences cognitives : d'un côté, les partisans de la cognition incorporée ou située, les disciples de J. Gibson et tous ceux qui récusent le dualisme de l'esprit et du corps pour mettre l'accent sur la structuration de l'entendement comme une propriété émergente issue des interactions entre l'organisme et son environnement ; de l'autre, les néo-chomskyens qui défendent une théorie modulaire de l'esprit conçu à la manière d'un assemblage de dispositifs spécialisés de traitement de l'information[72]. En concédant un privilège démesuré à l'expérience individuelle, les premiers peinent à expliquer la stabilisation de représentations partagées et la part que celles-ci prennent dans la structuration des pratiques ; en universalisant des catégories *a priori* de la pensée, les seconds manquent à rendre compte de la diversité de ses expressions particulières selon les contextes. Pour parler comme les linguistes, l'attention trop exclusive au point de vue de la performance masque l'organisation de la compétence, tandis que la quête des conditions cognitives de la compétence conduit à négliger son expression dans la performance. Dans les deux

---

[71] Que l'on songe, par exemple, au contraste entre Husserl et Cassirer, que bien des choses rapprochent pourtant, à commencer par leur enracinement philosophique dans la tradition de l'idéalisme transcendantal.

[72] Voir, par exemple, Lawrence A. Hirschfeld et Susan A. Gelman (sous la direction de), 1994. *Mapping the mind. Domain specificity in cognition and culture.* Cambridge, Cambridge University Press.

cas, c'est la compréhension de la diversité des systèmes de rapport au monde qui est mise à mal.

Il est ainsi urgent de remettre sur le métier la question de l'institution et de la stabilisation des formes collectives de l'expérience. On pourra peut-être penser qu'une telle entreprise n'est plus guère d'actualité tant l'étude des faits de structure semble avoir été laissée en friche par les sciences sociales depuis une vingtaine d'années. En réaction à un structuralisme plus caricaturé que bien connu, réduit la plupart du temps à un formalisme abstrait dont on serait bien en peine de trouver la trace dans les écrits de Lévi-Strauss, de Benveniste ou de Dumézil, on a mobilisé tout l'arsenal de la spontanéité, de la créativité et du sentiment, on a mis en avant la causalité intentionnelle des acteurs sociaux, on a souligné l'importance de la résistance à l'hégémonie et à l'oppression dans les dynamiques historiques. Ce vaste mouvement de restauration d'une *praxis* enfin transparente à elle-même car libérée de ses aliénations – comme l'on aimerait que cela soit vrai ! – dirigé contre des adversaires fabriqués pour la circonstance et dont la dénonciation sacramentelle tient lieu de toute proposition théorique – c'est la faute à Kant, c'est la faute à Descartes, c'est la faute à Lévi-Strauss – semble aller à rebours de ce que l'enquête ethnographique ou sociologique nous enseigne. Monographie après monographie, celle-ci nous montre que les usages et les comportements observables dans un collectif manifestent une constance et un degré d'automatisme que ses membres sont en général incapables de référer à un modèle culturel ou à un système de règles explicites. D'où viennent ces attitudes partagées à l'égard du monde et d'autrui, si routinières qu'elles paraissent le résultat d'un programme et pourtant intériorisés de façon si profonde qu'elles n'affleurent presque jamais de façon réflexive ? Qu'est-ce qui produit leur permanence et leur généralité ? L'imitation, dit-on. Sans doute, mais pourquoi alors trouve-t-on des dispositions analogues dans des régions du monde si éloignées que toute diffusion semble pouvoir être exclue ? La reproduction de ce dont on est témoin, l'ajustement à la conduite d'autrui, l'émulation expliquent la diffusion

d'un type de comportement ou d'énoncé au sein d'une communauté de pratiques, non son existence, sa modalité ou le fait qu'il soit compatible avec d'autres comportements ou énoncés dans cette même communauté. Pour rendre compte de ces automatismes, on ne peut invoquer ni des répertoires de règles instillées par l'éducation, ni des délibérations publiques quant aux meilleurs choix possibles. On doit plutôt voir dans ces convergences de jugements et d'actions l'effet de gabarits cognitifs et sensori-moteurs orientant l'expression de comportements distinctifs, des schèmes de la pratique qui, pour être efficaces, doivent demeurer implicites et soustraits à la spéculation collective[73].

Universalisme et relativisme

La recherche de régularités et la construction d'invariants sont donc de nouveau à l'ordre du jour. Mais comment combiner une entreprise de cette nature, marquée au sceau de l'universalisme scientifique, avec le caractère relatif du dispositif conceptuel au moyen duquel nous exprimons notre propre objectivation du monde ? Comment une exigence d'intelligibilité anthropologique applicable à tous les humains peut-elle aller de pair avec le constat que les outils que nous employons dans cette tâche sont le produit contingent de la trajectoire historique d'une seule civilisation ? Une première étape consiste précisément à se débarrasser de l'opposition stérile et paralysante entre universalisme et relativisme. Car ces deux notions sont, de fait, des mécanismes de décantation épistémologique qui transcrivent l'opposition de la nature et de la culture dans des credo incompatibles : à la matière et à la vie, on accordera les lois universelles ; aux institutions, les normes relatives. Entre les deux se situe un petit jeu de coulisse permettant à certains de réduire le relatif en invoquant des effets de détermination opérant partout de la même manière, à d'autres de jeter un doute sur la pureté des procédures

---

[73] J'ai apporté des précisions dans *Par-delà nature et culture* (*op. cit.*) sur la nature et le fonctionnement de ces schèmes de la pratique, notamment ceux qui structurent les modes d'identification et les modes de relation.

et des intentions à l'œuvre dans la production des vérités scientifiques. À ceux qui ne se satisfont pas d'une telle situation, il est commun de reprocher l'aveuglement face à l'évidence têtue des faits et la propension à sombrer dans l'irrationalité ou le scepticisme moral. Faut-il donc préciser que je ne récuse nullement la réalité de l'attraction terrestre ou de la photosynthèse, pas plus que je ne conteste la grande hétérogénéité des solutions que l'humanité a pu apporter au traitement des morts ou à la socialisation des enfants ? Ce n'est évidemment pas la légitimité du travail scientifique que je mets ici en cause, ni la validité des explications qu'il dégage, mais bien plutôt le cadre épistémologique convenu que beaucoup de ses praticiens adoptent spontanément, et la prétention de celui-ci à faire fonction d'étalon pour juger de tout ce qui paraît en différer.

Il paraît de plus en plus évident, en effet, que la réification des propriétés attribuées à la nature et la culture dans des programmes de recherche, des gnoséologies et des systèmes de valeurs hétérogènes ne peut que conduire à une impasse dans l'entreprise qui retient mon attention, à savoir l'intelligence de la diversité des relations que les humains nouent entre eux et avec le monde. En la matière, la suspension du jugement quant aux valeurs de vérité de telle pratique ou de tel énoncé devient impérative si l'on ne veut pas éternellement mesurer notre appréhension des êtres et des choses à l'aune d'un prototype transcendant. Je veux bien croire, par exemple, qu'une thérapie génique a plus de chances de succès qu'une cure chamanique, mais définir la première comme ancrée dans le réel et le positif, la seconde dans le symbolique et l'imaginaire, ne rend pas justice à la liberté d'esprit scientifique ; car les propriétés respectives de ces deux techniques de guérison, les combinaisons et les médiations qu'elles opèrent, les interactions qu'elles suscitent, les découpages ontologiques qu'elles reflètent et les circonstances de leur avènement deviennent incommensurables dès lors que le chamanisme s'offre à l'enquête dans une position dérivée et en fonction de l'écart plus ou moins grand qu'il est censé exhiber vis-à-vis des critères de vérité biologique et d'efficacité

thérapeutique de la médecine moderne. Dire cela ne revient pas à une profession de foi relativiste, le relativisme n'étant possible qu'adossé, de façon plus ou moins ouverte, à un ordre naturel universel sur fond duquel se détache avec une vivacité tranchante une infinité de formules culturelles singulières. Faisons disparaître ce fond, sans nier pour autant l'existence de cette portion de la réalité qu'il a pour mission de représenter, et les motifs de l'avant-scène se recomposent dans un paysage tout neuf, un paysage où nature et société, humains et non-humains, individus et collectifs ne se présentent plus à nous comme distribués entre des substances, des processus et des représentations, mais comme les expressions instituées de relations entre des entités multiples dont le statut ontologique et la capacité d'action varient selon les positions qu'elles occupent les unes par rapport aux autres.

Car la stabilisation dans des cadres de pensée et d'action de notre pratique du monde – ce que l'on pourrait appeler la « mondiation » – se fonde au premier chef sur notre capacité à déceler des qualités dans les existants et à inférer en conséquence les liens que ces derniers sont susceptibles d'entretenir et les actions dont ils sont capables[74]. Il n'y a donc guère de sens à opposer, comme le fait l'épistémologie moderniste, un monde unique et vrai, composé de tous les objets et phénomènes potentiellement connaissables, aux mondes multiples et relatifs que chacun de nous se forge dans l'expérience subjective du quotidien. Il est plus vraisemblable d'admettre que ce qui existe en dehors de notre corps et en interface avec lui se présente sous les espèces d'un ensemble fini de qualités et de relations qui peuvent ou non être actualisées par les humains selon les circonstances et selon les options ontologiques qui les guident, non comme une totalité complète et autonome en attente d'être représentée et

[74] « Mondiation » est une façon de traduire le terme anglais "worlding", forgé par des auteurs postmodernes et postcoloniaux afin de désigner une construction sociale et hégémonique de la réalité par les Occidentaux, mais que j'emploie ici, comme on peut le voir, dans un sens complètement différent.

expliquée selon divers points de vue. Ni prototypes platoniciens prêts à être capturés plus ou moins complètement par nos facultés, ni pures constructions sociales qui donneraient sens et forme à un matériau brut, les objets matériels et immatériels de notre environnement se résument à des paquets de qualités dont certaines sont détectées, d'autres ignorées[75]. La variété des formes de « mondiation », et la garantie que l'on puisse l'étudier scientifiquement, découlerait alors du fait que l'actualisation différentielle des qualités et des relations ne s'opère pas au hasard, mais qu'elle est guidée par des inférences élémentaires quant à l'assignation des qualités aux objets – humains comme non-humains, réels comme imaginaires – et quant aux types de lien qui unissent ces qualités. Un empirisme modeste fondé sur ce genre de principe suffit à assurer la possibilité du travail anthropologique, à savoir décrire et systématiser avec la plus grande neutralité culturelle possible les différentes manières dont des organismes un peu particuliers habitent le monde, en identifient telle ou telle propriété pour leur usage et contribuent à le transformer en tissant avec lui, et entre eux, des liens constants ou occasionnels très divers, mais non illimités.

Conclusion

Nul besoin d'être grand clerc pour prédire que la question du rapport des humains à la nature sera très probablement la plus cruciale du présent siècle. Il suffit de regarder autour de soi pour s'en convaincre : les bouleversements climatiques, l'érosion de la biodiversité, la multiplication des organismes transgéniques, l'épuisement des énergies fossiles, la pollution des milieux fragiles et des mégapoles, la disparition accélérée des forêts de la zone intertropicale, tout cela est devenu un sujet de débat public à l'échelle de la planète et alimente au quotidien les inquiétudes de nombre de ses habitants. En même temps, il est devenu

---

[75] C'est l'une des leçons importantes que l'on peut tirer du Lévi-Strauss de *La Pensée Sauvage* (Paris, Plon, 1962).

difficile de continuer à croire que la nature est un domaine tout à fait séparé de la vie sociale, hypostasié selon les circonstances sous les espèces d'une mère nourricière, d'une marâtre rancunière ou d'une belle mystérieuse à dévoiler, un domaine que les humains tenteraient de comprendre et de contrôler et dont ils subiraient parfois les caprices, mais qui constituerait un champ de régularités autonomes dans lequel les valeurs, les conventions et les idéologies n'auraient pas leur place. Cette image est maintenant abolie : où s'arrête la nature, où commence la culture dans le réchauffement climatique, dans la diminution de la couche d'ozone, dans la production de cellules spécialisées à partir de cellules totipotentes ? On voit bien que la question n'a plus guère de sens. Surtout, au-delà des multiples interrogations éthiques qu'il suscite, ce nouvel état de fait bouleverse des conceptions anciennes de la personne humaine et de ses composantes, comme de la constitution de l'identité individuelle et collective ; à tout le moins dans le monde occidental où, à la différence de ce qui se passe ailleurs, nous avions pris l'habitude de distinguer assez nettement le naturel de l'artifice dans l'homme et dans son environnement. Sur d'autres continents, en Chine et au Japon par exemple, là où l'idée de nature est inconnue et où le corps humain n'est pas conçu comme signe de l'âme et réplique d'un modèle transcendant – création divine jadis, génotype aujourd'hui –, ce genre de problème ne se pose pas.

C'est donc surtout en Europe que le développement des biotechnologies engendre des inquiétudes, lesquelles témoignent du malaise provoqué par la profonde remise en cause des croyances et des normes qui y organisaient le rapport à la nature. Ailleurs ce sont plutôt les modifications du climat et des milieux qui remettent en cause les habitudes de vie et les manières de penser. Or, qu'elles soient fondées ou qu'elles soient fantasmatiques, ces craintes se laissent rarement apprivoiser par les explications des scientifiques ; d'abord parce que ces explications ne sont pas accessibles à tous, mais aussi et surtout parce que le comportement des citoyens du monde au regard de ces questions procède de substrats culturels diversifiés dont

la formation et le développement sont relativement autonomes par rapport aux acquis des sciences, même dans les grandes nations industrialisées. C'est ce genre de substrat que l'anthropologie a commencé d'étudier, non pas pour tenter de répondre à des « demandes sociales » (l'acceptabilité de telle ou telle technique biologique, de telle ou telle manière de lutter contre l'effet de serre) ; plutôt parce qu'il est désormais devenu indispensable de réfléchir aux effets en Occident de la désagrégation du naturel en situant ce problème dans un cadre plus général où seraient examinés les différentes conceptions de la dimension biologique de l'homme et du rapport à l'environnement physique que l'on a pu développer çà et là au fil de l'histoire.

Bien qu'elle possède de solides antécédents, une telle entreprise est demeurée jusqu'à présent à l'état d'ébauche, d'abord en raison des cloisonnements disciplinaires et de la spécialisation des compétences. Ainsi, les remarquables travaux des historiens retraçant l'évolution des sensibilités à l'égard des plantes et des animaux ou décrivant la modification des climats et des paysages se sont-ils attachés, pour l'essentiel, au monde occidental et à ses projections coloniales. À cause du caractère même de leur objet, la philosophie et l'épistémologie ont également porté une attention exclusive à la pensée européenne lorsqu'il s'agissait de comprendre les mutations successives de l'idée de nature et les découvertes scientifiques que ces changements avaient permises. C'est encore au seul Occident contemporain, et à ses soubresauts politiques et économiques, que renvoient nombre d'excellentes études sociologiques sur l'idéologie et les pratiques des mouvements de conservation de la nature, sur les perceptions contrastées de l'environnement par les ruraux et les citadins ou sur l'appréhension subjective des risques écologiques et biotechnologiques. Par contraste, la géographie humaine a su porter son regard et ses méthodes vers d'autres latitudes et y analyser avec une grande finesse l'effet des conditions naturelles sur les activités humaines. Ainsi, les études monographiques consacrées aux rapports de l'homme à la nature dans la ceinture intertropicale se sont-elles multipliées au cours des dernières

décennies, apportant une riche moisson d'informations sur la manière dont les sociétés façonnent leur milieu en fonction des contraintes physiques locales. Pourtant, en raison de l'échelle d'analyse adoptée dans ces études, l'on y a parfois négligé la recommandation que faisait Pierre Gourou de ne pas étudier seulement le milieu écologique, mais aussi l'idée que les hommes s'en font. Aussi est-ce plus volontiers à l'ethnologie que l'on s'adresse lorsque l'on cherche des informations particularisées sur les savoirs populaires, les systèmes de classification, les croyances et les techniques au moyen desquels sont médiatisées dans des régions fort diverses du globe les interactions entre les sociétés et leurs environnements.

L'anthropologie, entendue comme connaissance générale de la vie sociale à travers la diversité de ses expressions culturelles, se trouve placée dans une situation particulièrement favorable pour tenter de nouer les fils de ces diverses démarches. En premier lieu parce qu'elle a en quelque sorte hérité de la problématique philosophique du rapport de la nature à la culture lorsque, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, mission lui fut donnée de comprendre et d'expliquer les informations de plus en plus nombreuses rapportant la manière étrange dont des peuples tombés dans l'orbite du colonialisme européen concevaient leurs rapports aux plantes et aux animaux, traitant telle espèce comme un parent, attribuant à telle autre un statut d'ancêtre ou de divinité. De là résultent les grands débats sur l'animisme ou sur le « totémisme primitif », dans lesquels les fondateurs de la discipline visaient à rendre compte de l'origine soit cognitive, soit sociale de constructions intellectuelles qui, en négligeant les distinctions entre humains et non-humains, paraissaient aller à l'encontre des exigences de la raison. Mais l'intérêt accordé par l'anthropologie à la question de l'interface entre le biologique, le culturel et le social va bien au-delà des circonstances fortuites de sa genèse, puisque tous les objets empiriques que les anthropologues étudient aux antipodes ou au plus près de chez eux – les systèmes de parenté, d'alliance et de filiation, les conceptions de la personne et du corps, les savoirs et les pratiques de l'environnement, la gestion

des souffrances physiques et morales – tout cela se trouve précisément à l'entrecroisement entre des données biologiques et cognitives, des propriétés des objets physiques et les schèmes individuels comme collectifs où ils s'expriment et se transforment.

Pour que l'anthropologie soit à même de remplir cette mission, toutefois, il faut qu'elle renonce à ce pas de deux entre nature naturante et nature naturée dont les pages précédentes ont retracé quelques figures. Certes, la nature ne nous est accessible qu'à travers les dispositifs de codage culturel qui l'objectivent : formes esthétiques, paradigmes scientifiques, médiations techniques, systèmes de classification, croyances religieuses. Certes, pour l'anthropologue, les phénomènes naturels ne sont appréhendés que traduits dans un kaléidoscope de pratiques et de représentations qui soulignent, isolent ou occultent telle ou telle propriété physique, tel ou tel type d'action sur la matière, telle ou telle relation d'analogie ou de contraste. L'étude des usages et des représentations du corps et de l'environnement ne saurait donc être une fin en soi, plutôt un moyen privilégié d'accéder à l'intelligibilité des structures de toutes sortes qui organisent les relations au monde et à autrui. Mais la défiance que les anthropologues éprouvent à l'encontre des théories qui postulent un rapport de détermination directe du génome ou de l'écosystème sur les institutions sociales ne doit pas pour autant les rendre plus réceptifs à l'égard des démarches qui envisagent la culture comme un ordre de réalités entièrement spécifique. Les premières tirent des conclusions erronées de la continuité évolutive des organismes, parce qu'elles négligent les processus de différenciation proprement sociaux qu'implique la diversité des modes de vie humains, tandis que les secondes choisissent d'ignorer cette continuité en ne considérant que les dimensions symboliques de la vie sociale, ce qui a pour effet de rendre celle-ci éternellement mystérieuse et peu susceptible d'être comparée dans ses différentes manifestations. Il est temps pour l'anthropologie d'abandonner cette quête futile des premiers moteurs et de se mettre à l'écoute des sciences qui, tout comme elle, contribuent au savoir sur la nature de l'homme. Les recherches

des neurobiologistes sur les mécanismes de la perception, des psychologues du développement sur la formation des catégories ontologiques, des primatologues et des préhistoriens sur les schèmes de l'action technique ou des naturalistes sur l'évolution des biocénoses constituent autant d'enseignements précieux qui permettent de jeter un regard nouveau sur les modes d'appréhension de, et d'interaction avec, les non-humains.

Bref, la critique de l'opposition entre la nature et la culture dans laquelle je me suis engagé implique un vaste remaniement des outils conceptuels employés pour penser les rapports entre objets naturels et êtres sociaux. Car il ne suffit pas de montrer qu'une telle opposition est inexistante pour de nombreuses sociétés prémodernes, ou qu'elle apparaît tardivement dans le développement de la pensée occidentale. Il faut pouvoir l'intégrer dans un nouveau champ analytique au sein duquel le naturalisme moderne, loin de constituer l'étalon permettant de juger des cultures distantes dans le temps ou dans l'espace, ne serait que l'une des expressions possibles de schèmes plus généraux gouvernant l'objectivation du monde et d'autrui. Or confrontés à l'existence d'une multitude de « corps associés », pour reprendre une formule de Merleau-Ponty[76], les hommes se sont efforcés d'organiser les relations qu'ils entretiennent avec ces entités selon des formules sociales dont on peut penser qu'elles sont en nombre limité. Il s'agit d'abord de choix concernant l'emplacement des frontières ontologiques, et donc la structure des cosmologies : continuités entre humains et non-humains traités selon un régime de sociabilité identique, transfert analogique des propriétés des objets naturels aux taxinomies sociales, correspondance ou action à distance entre éléments du macrocosme et éléments du microcosme, séparation entre la sphère des hommes et le reste du monde, etc. Il s'agit ensuite des systèmes de valeur qui orientent les rapports pratiques à autrui, humain et non humain, et qui, lorsqu'ils acquièrent localement une position dominante,

---

[76] Merleau-Ponty M., 1964. *L'Oeil et l'Esprit.* Paris, Gallimard, p. 13.

donnent à une société son style distinctif : l'exigence de réciprocité, l'appropriation prédatrice, le don désintéressé, la protection, la production, etc. Il s'agit enfin des dispositifs de classement au moyen desquels les éléments du monde sont répartis dans des nomenclatures plus ou moins extensives. On peut faire la conjecture que tous les schèmes dont l'humanité dispose pour définir ses relations au monde et à autrui existent sous la forme de structures mentales, pour partie innées, pour partie issues des propriétés mêmes de la vie sociale. Mais ces structures ne sont pas toutes compatibles entre elles et chaque système culturel, chaque type d'organisation sociale est le produit d'un tri et d'une combinaison qui, pour être contingents, se sont souvent répétés dans l'histoire avec des résultats comparables. Spécifier la nature de ces éléments, élucider leurs règles de composition et dresser une typologie de leurs arrangements est la tâche que l'anthropologie devrait se fixer en priorité[77].

[77] C'est comme une contribution à ce programme qu'il faut prendre mon livre *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*

Discussion

Question – *Dans votre critique du dualisme, vous avez bien montré que la pensée moderne oppose à une nature dont les lois sont universelles, des cultures qui, dans leur diversité, relèvent des conventions entre les hommes. Mais vous n'avez guère évoqué le rapport de cette conception du monde à la temporalité. Il me semble en effet que pour la pensée moderne, les lois de la nature sont invariantes et que, si la nature a une histoire, c'est celle du temps long de l'évolution (ou bien celle des transformations que lui font subir les sociétés humaines). À l'opposé, nous sommes convaincus que les sociétés humaines sont prises dans le mouvement d'un progrès continu, en dépit d'une histoire qui est souvent chaotique. J'aimerais savoir s'il en est bien ainsi et quels sont les rapports des sociétés non modernes à la temporalité.*

Philippe Descola – Vaste question. Qui exige que je développe auparavant un thème que je n'ai pas abordé dans ma conférence. J'ai publié il y a deux ans un livre (*Par-delà nature et culture*) dans lequel je fais l'hypothèse que les humains détectent des continuités et des discontinuités entre humains et non-humains sur la base d'un contraste entre ce qu'ils perçoivent comme relevant de l'intériorité (disons les états affectifs et mentaux) et ce qui relève de la physicalité (disons les corps et les processus matériels). Par exemple, il est devenu commun en Europe depuis le XVIIe siècle de considérer que seuls les humains ont une intériorité distinctive (une conscience réflexive, une capacité de raisonner), mais qu'ils ne constituent pas sur le plan physique des exceptions par rapport aux autres organismes, ce que le darwinisme a confirmé dans une perspective phylogénétique. J'ai appelé cela le naturalisme, une ontologie tout à fait singulière définie par la discontinuité des intériorités entre humains et non-humains et la continuité des physicalités, autrement dit, une combinaison de particularisme moral et de gradualisme physique. C'est une ontologie singulière car ailleurs dans le monde,

et même avant en Europe, on a repéré de tout autres continuités et discontinuités entre humains et non-humains, tout aussi plausibles d'ailleurs. Ainsi, là où j'ai fait mes premières armes d'ethnologue, en Amazonie, domine une ontologie que j'ai qualifiée d'animique, et que l'on retrouve également parmi les populations autochtones de l'Amérique subarctique, en Sibérie ou dans des parties de l'Asie du sud-est. Ses prémisses sont exactement inverses de celles de l'ontologie naturaliste : la plupart des non-humains sont perçus comme dotés d'une intériorité analogue à celle des humains (une âme, une subjectivité, une intentionnalité), mais toutes les espèces d'existants, dont les différentes variétés d'humains, se distinguent les unes des autres par des corps sui generis, lesquels ouvrent donc, par leurs organes spécifiques, vers des mondes particuliers à chaque espèce. Le relativisme est ici du côté de ce que nous appelons la nature (des dispositions physiques qui « branchent » chaque espèce sur un monde qui lui est propre), tandis que l'universalisme est du côté de la culture (car, du fait d'une intériorité similaire, tous les existants ont une vie sociale et culturelle du même type que celle des humains).

Ce n'est pas tout. Deux autres formules ontologiques sont possibles. Dans la première, des humains et diverses sortes de non-humains sont regroupés au sein d'une classe nommée parce qu'ils sont issus d'un prototype commun dont ils partagent des qualités physiques et morales. C'est le totémisme, notamment tel qu'il a été décrit en Australie. Parmi les Aborigènes, en effet, des récits étiologiques racontent que, lors de la genèse du monde, au « temps du Rêve », des êtres hybrides sortirent du sol en des sites précis, connurent maintes aventures au cours de leurs pérégrinations à la surface de la terre, puis s'enfoncèrent dans les entrailles de la terre ; les actions qu'ils accomplirent eurent pour résultat de façonner l'environnement physique, soit parce qu'ils se métamorphosèrent en un élément du relief, soit parce qu'une trace de leur présence demeura dans le paysage, de sorte que les traits caractéristiques du milieu portent témoignage jusqu'à présent de ces péripéties. Avant de disparaître, ces êtres prodigieux laissèrent aussi des dépôts de semences d'individuation,

appelées « âmes-enfants » dans la littérature ethnographique, lesquelles s'incorporent depuis lors dans les humains et les non-humains composant chaque classe totémique issue d'un être du Rêve et portant son nom. De ce fait, les qualités héritées du prototype s'actualisent à chaque génération dans des humains, des animaux et des plantes, lesquels constituent, en dépit de leurs apparences dissemblables, autant de manifestations identiques du groupe de propriétés fondamentales au moyen duquel s'affirme leur identité commune.

La dernière formule ontologique, que j'ai appelé l'analogisme, est fondée sur la reconnaissance d'une discontinuité générale des intériorités et des physicalités aboutissant à un monde peuplé de singularités, un monde qui serait difficile à habiter et à penser en raison du foisonnement des différences qui le composent si l'on ne s'efforçait de trouver entre les existants, comme entre les parties dont ils sont faits, des réseaux de correspondances permettant de les connecter. Car la simple observation de ce qui nous entoure montre que le monde est composé d'une infinité de différences et qu'aucun des êtres, des choses, des situations, des états, des qualités, des processus qui s'offrent à notre curiosité n'est absolument semblable aux autres. L'ontologie analogiste s'appuie sur cette expérience répétée de la singularité des existants et tente d'apaiser le sentiment de désordre qui résulte de la prolifération du divers au moyen d'un usage obsessif des correspondances. Chaque chose est particulière, certes, mais l'on peut trouver en chaque chose une propriété qui la reliera à une autre, et cette autre à une autre encore, de sorte que des pans entiers de l'expérience du monde se retrouvent ainsi tissés par la chaîne de l'analogie. Un aliment, une partie du corps, une saison, une couleur, un animal, tous distincts et tous singuliers, seront néanmoins unis parce que l'on pourra les associer au chaud ou au froid, au sec ou à l'humide, au jour ou à la nuit, au masculin ou au féminin. On trouve de bons exemples d'ontologies analogistes en Orient (la Chine, l'Inde), dans les civilisations amérindiennes des Andes et du Mexique, en Afrique de l'Ouest, ou dans notre propre passé, de l'Antiquité à la Renaissance.

Après ce long préambule, je suis en mesure de répondre à votre question. En effet, selon moi, chacun de ces quatre régimes ontologiques possède un régime de temporalité qui lui est propre. Généralement, on a l'habitude d'opposer à grands traits deux types de conceptualisation de la durée. Le nôtre, caractérisé par l'image de la flèche du temps, c'est-à-dire un temps orienté, cumulatif, non réversible, dans lequel le changement est réputé se produire sous la forme d'un progrès linéaire ; bref, le temps de l'expérience historique dans lequel le passé contribue à faire comprendre le présent et est porteur de promesses pour l'avenir. L'autre régime est fondé sur l'idée de l'éternel retour popularisée par Mircea Eliade, l'historien des religions ; c'est une conception cyclique du temps, avec une répétition des mêmes évènements au bout d'une période déterminée, chaque cycle s'achevant en général par un grand bouleversement, voire un cataclysme. Or, ce modèle du temps cyclique existe bien, mais il n'est pas la norme dans tous les régimes de temporalité non-occidentaux ainsi que l'on a parfois tendance à le penser ; il est caractéristique de certains d'entre eux seulement, ceux que j'ai définis comme relevant d'une ontologie analogiste. Dans la cosmologie andine, par exemple, le terme *quechua pachacuti* désigne le renversement périodique du cosmos sur son axe et le début d'un nouveau cycle. Les prophétismes, c'est-à-dire l'idée qu'un individu va mettre fin par son action et sa parole à un cycle et permettre l'avènement d'un autre, sont également caractéristiques de cette temporalité analogiste.

Mais la temporalité de l'ontologie animique ou de l'ontologie totémique diffèrent complètement du temps orienté propre au naturalisme comme du temps cyclique typique de l'analogisme. Dans le premier cas, et c'est très net en Amazonie, le temps est écrasé, aplati, sans relief ni profondeur. Les évènements mythiques qui ont donné naissance à l'état actuel du monde se sont déroulés il y a quelques générations tout au plus et les protagonistes sont toujours présents. D'ailleurs la profondeur de la mémoire généalogique est faible et il arrive que l'on ait oublié le nom de ses grands-parents car chaque génération, d'une certaine façon,

naît dans un monde vierge, même si c'est pour y faire exactement les mêmes choses que des générations précédentes dont personne n'a conservé le souvenir. Bref, c'est une temporalité de l'instantané, indemne du poids de l'histoire et de la mémorialisation des ancêtres. Quant au totémisme, en Australie du moins, il met en œuvre un mixte de présent éternel et de passé reconduit dans l'instant : les prototypes à l'origine des existants et des subdivisions du monde sont toujours là, toujours vivaces et continuent leur œuvre génératrice et de mise en ordre. Le « temps du Rêve » est donc accompli, mais ses effets sont toujours observables dans le présent.

***Question** – Dans le prolongement de la question de mon collègue, je voudrais que vous précisiez quels sont dans les différentes ontologies les rapports des humains aux transformations de leur environnement. En effet, le monde change, autant pour les modernes que pour les non modernes. Les sociétés sont de moins en moins isolées les unes des autres, et elles sont de plus en plus confrontées à des modifications souvent très importantes de leur milieu de vie.*

Philippe Descola – On ne mesure pas les transformations du monde, et notamment les modifications de l'environnement, avec les mêmes outils ou les mêmes jauges dans les différentes ontologies. Plus exactement, comme c'est sous l'égide du naturalisme qu'a été inventée la temporalité historique, et comme c'est aussi dans le cadre de cette ontologie qu'un développement sans précédent des techniques a rendu possible une anthropisation presque complète de la planète, c'est selon des critères naturalistes que nous jugeons du changement. Celui-ci, pourfaire bref, se manifeste à nos yeux par un contrôle toujours plus grand de la nature par l'homme, donc par une artificialisation croissante des écosystèmes et des organismes. Mais ce n'est pas nécessairement le cas partout. Ainsi, les Aborigènes sont présents en Australie depuis plus de 50 000 ans et leur présence continue n'a pas laissé le même type de traces sur les paysages, même si, par exemple, les feux de brousse qu'ils déclenchaient depuis des millénaires pour la chasse ont contribué à modifier le couvert végétal. Les

Aborigènes ne s'en sont pas moins transformés durant cette longue période de temps, mais selon des modalités et des rythmes que nous pouvons à peine soupçonner faute de traces écrites de ces changements. Leur imagination transformatrice n'a pas tant porté sur des modifications physiques de l'environnement que sur le perfectionnement de modèles extrêmement abstraits et complexes de cosmogonies ou de systèmes de parenté.

Pour en revenir à l'Occident, les transformations que nous avons fait subir aux écosystèmes sont devenues très visibles au cours du dernier siècle du fait de leur échelle et de la mondialisation des échanges, ce qui induit l'idée fallacieuse que les milieux étaient perçus auparavant comme stables et intemporels. Il n'en est rien, évidemment. Les remarquables travaux d'écologie historique menés depuis une trentaine d'années ont montré à quel point des environnements qui nous paraissent sauvages sont en réalité le produit de l'action humaine, qu'elle soit intentionnelle ou non. C'est le cas en Amazonie, où la composition végétale est le résultat de millénaires d'occupation humaine ; c'est le cas en Afrique de l'ouest où des « bois sacrés » que les colonisateurs croyaient être des forêts résiduelles, maigres restes d'un déboisement anarchique, se sont révélés être en fait des forêts plantées ; et c'est même le cas en Australie avec les feux de brousse comme on vient de le voir. Mais, sauf dans quelques cas bien connus de catastrophes écologiques dans des environnements circonscrits, ces changements graduels ne sont pas perçus par ceux qui les causent « à la manière naturaliste », c'est-à-dire comme une domestication de la nature sauvage, même lorsqu'il s'agit de travaux d'aménagement durable transformant la physionomie des paysages, à l'instar des extraordinaires rizières en terrasse des Ifugao aux Philippines. Ces transformations sont plutôt vues comme la co-construction partagée d'un champ d'interaction entre les humains et des non-humains de natures très diverses : des plantes sauvages et cultivées, des esprits, des animaux, des divinités, etc.

Le naturalisme occidental, en revanche, du fait notamment de la coupure qu'il instaure entre le monde des humains et celui

des non-humains, a traité la nature comme un champ d'expérimentation et un gisement inépuisable de ressources, avec les conséquences que l'on sait. Le colonialisme a transporté cette conception et ces usages de la nature sous toutes les latitudes et c'est donc à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle que des populations non-modernes ont pu voir leur milieu de vie se transformer de façon parfois drastique suite à l'importation de notre nature dans la leur : des forêts tropicales dont la biomasse rendait possible l'essartage itinérant sur des sols pauvres sont devenues des gisements de bois d'œuvre ; des savanes utilisées pour le pacage par des pasteurs nomades sont devenues des réserves de gibier, puis des parcs naturels ; des plaines ouvertes utilisées pour la chasse sont devenues d'immenses enclos consacrés à l'élevage extensif. Ce sont les bouleversements de ce type qui ont eu les effets les plus directs sur les sociétés non industrialisées, sans que personne en Occident pendant longtemps ne s'en émeuve. Et pourtant que dirions-nous si demain les Aborigènes australiens venaient mettre le feu aux champs de céréales de la Beauce pour y chasser plus commodément, ou si les Indiens d'Amazonie venaient s'installer dans nos forêts tempérées pour y faire de l'horticulture sur brûlis !

Question – *Quand on constate (je suis généticien) que des conceptions scientifiques (comme l'idée qu'il y a un programme inscrit dans le génome) que l'on estimait valides il y a quelques années sont remises en cause par les recherches actuelles, ou que des objets que l'on pensait bien définis (comme les espèces) sont à réexaminer, on se rend compte qu'il y a un certain relativisme dans les sciences et que les sciences ne progressent pas de façon linéaire. En même temps le relativisme présente un certain danger pour les chercheurs qui ont pour mission et motivation de tendre à l'universel. Vous avez bien précisé que vous n'êtes nullement anti-science. C'est pourquoi j'aimerais savoir si vous avez quelques pistes à suggérer à des scientifiques de l'Inra pour qu'ils fassent un bon usage du relativisme, tout en restant quand même bien cadré sur leur travail de scientifiques.*

Philippe Descola – C'est une question que j'ai abordée à la fin de ma conférence, mais je peux y revenir. Comme je l'ai dit, l'opposition entre universalisme et relativisme est un produit dérivé de notre cosmologie : à partir du moment, que l'on peut faire remonter à la fin du XIXe siècle, où l'on postule qu'il existe deux types d'objets, non pas intrinsèquement différents, mais définis par deux façons différentes de les appréhender – la généralisation, caractéristique des sciences de la nature et la particularisation, propre des sciences de la culture –, alors le conflit peut commencer. Mais le monde n'est pas du tout segmenté ainsi. Il est composé de processus, d'entités, de phénomènes qui peuvent être saisis soit d'un point de vue, soit de l'autre sans que l'un d'eux ne soit exclusif. Un végétal peut être analysé du point de vue de sa structure génétique, de sa composition moléculaire ou des conditions écologiques de son développement, lesquelles sont relativement stables et donc dotées d'un degré élevé de généralité ; il peut aussi être analysé du point de vue des usages que l'on en fait ou des valeurs auxquelles il est associé, lesquelles sont très variables, donc relatives. Ce n'est pas le même objet qui a changé de statut, ce sont les régimes de connaissance nécessairement différents qu'on lui applique qui sont référés à ces deux grandes abstractions épistémologiques que sont l'universalisme et le relativisme, abstractions qui deviennent nécessairement incompatibles.

Il m'arrive de dire, lorsque je suis poussé dans mes retranchements sur cette question, que je suis favorable à un universalisme relatif, non pas par goût des jeux de mots, mais en prenant le mot relatif au sens de ce qui se rapporte à une relation. Prôner un universalisme relatif, c'est admettre que les humains savent partout détecter entre les objets qui les entourent des relations de continuité et de discontinuité, de ressemblance et de dissimilitude, mais selon qu'ils sont généticiens ou éleveurs de dromadaires, ce ne sont pas nécessairement les mêmes relations qu'ils vont identifier dans les mêmes objets, quoique certaines d'entre elles puissent coïncider. Et cela est possible, parce que, partout, les humains utilisent les mêmes outils de connaissance hérités

de leur phylogénèse : un corps, une intentionnalité, une aptitude à percevoir des écarts distinctifs et des enchaînements de cause à effet, la capacité de nouer avec un autrui quelconque des rapports d'une grande diversité, etc. Ces relations que nous détectons entre les êtres et les choses, elles ne sont pas en nombre illimité, et l'idéal qui pourrait sous-tendre les recherches à la fois des gens qui, comme moi, travaillent sur le versant des objets intentionnels et de ceux qui, comme vous, travaillent sur les éléments et processus constitutifs de la matière et de la vie, c'est l'ambition de réaliser une systématique raisonnée de ces interactions à toutes les échelles, telles qu'elles s'observent au niveau moléculaire, dans le fonctionnement des organismes vivants, dans les relations de toutes sortes qui animent la vie des collectifs.

Pour en revenir à l'opposition entre l'universalisme et le relativisme, je crois que c'est finalement une sorte d'artéfact épistémologique, un moyen abstrait et assez inexact de rendre compte de la structure des pratiques scientifiques. L'un des résultats très positifs de la nouvelle sociologie et histoire des sciences, ce que l'on appelle plus commodément en anglais les *science studies*, c'est précisément d'avoir montré qu'il y a un abîme entre, d'une part, ce que les scientifiques font dans leurs laboratoires ou sur le terrain et dont ils rendent compte dans la langue et le système des concepts propres à chaque discipline qu'ils pratiquent et, d'autre part, le discours normatif qu'ils adoptent à l'occasion quand ils souhaitent rationaliser leurs procédures de découverte. L'épistémologie a longtemps considéré que cet idiome officiel était le reflet de la réalité de l'activité scientifique au quotidien, une illusion que les historiens des sciences ont dissipée. Par contraste avec la Science en général, une abstraction philosophique dont les épistémologues font des modèles formels de toute beauté, chaque science particulière, y compris la mienne, a construit un domaine, des méthodes, un système de qualification des phénomènes qu'elle étudie, chacun en évolution constante et difficilement réductible à ces autres abstractions que sont le relativisme et l'universalisme.

Question – *Vous avez insisté sur la critique du dualisme nature-culture de la pensée occidentale. Néanmoins il ne me semble pas que vous soyez hostile à tout dualisme. La pensée dialectique a ses mérites, vous n'en disconvenez pas d'ailleurs. Mais, si je ne m'abuse, vous-même, dans votre dernier ouvrage, partez de l'hypothèse forte que, de façon universelle les hommes appréhendent et configurent leur monde en distinguant l'intériorité et l'extériorité, les émotions et les intentions d'une part, les processus et comportements physiques d'autre part. Qu'en pensez-vous ?*

Philippe Descola – Vous avez bien vu, en effet, que je ne suis aucunement hostile aux oppositions dualistes en général, ce qui serait absurde car toutes les civilisations les ont utilisées afin de mettre en contraste des propriétés du monde et leur donner une fonction structurante : le jour et la nuit, le masculin et le féminin, le clair et le foncé, etc. Par ailleurs, l'une des leçons importantes que l'on doit retenir de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss, une leçon qu'il avait lui-même tirée de la linguistique saussurienne, c'est qu'aucun phénomène n'est significatif pris isolément et qu'il ne devient pertinent que s'il est situé dans un réseau d'oppositions distinctives à l'intérieur d'un groupe de transformation. Ce que je remets en cause, ce n'est donc pas la forme de l'opposition dualiste, mais l'universalité du contenu que l'on a pu prêter à certaines d'entre elles comme l'opposition entre nature et culture. D'autres, en revanche, me paraissent pouvoir être qualifiées à bon droit d'universelles. C'est ainsi que j'assois la perception différentielle des continuités et des discontinuités entre humains et non-humains sur un jeu de contrastes entre deux plans que j'ai appelé l'intériorité – c'est-à-dire la conscience que je suis animé par un flux interne immatériel, tout comme le sont d'autres entités dans mon environnement – et la physicalité – à savoir la conscience que je suis soumis, à l'instar des autres objets qui m'entourent, à des contraintes matérielles systématiques. C'est une intuition que Husserl avait développée jadis lorsqu'il disait qu'un sujet abstrait, transcendantal, immergé dans un monde dont il n'a pas de connaissance préalable ne

dispose que de deux outils pour différencier le moi du non-moi : son corps et son intentionnalité. C'est aussi une conclusion à laquelle est arrivée la psychologie du développement lorsqu'elle montre que, dès leur plus jeune âge, les enfants perçoivent le monde comme composé d'états mentaux et de contraintes physiques. Le contraste que j'établis entre le plan de l'intériorité et le plan de la physicalité n'est donc pas une tentative subreptice de remettre en selle le dualisme cartésien de l'esprit et du corps, c'est au contraire ce dernier qui représente une variante locale d'un système de distinctions général à toute l'humanité.

Quant au dualisme de la nature et de la culture, il n'a pour moi rien de scandaleux en soi. Contrairement à des anthropologues influencés par la phénoménologie, qui récusent cette distinction dans l'absolu et y voient la source de tous les malheurs de l'humanité, je ne considère l'opposition entre le social et le naturel que comme une façon parmi d'autres de discerner des discontinuités dans les plis du monde, une façon inventée en Europe au cours des derniers siècles et qui n'est ni plus ni moins intéressante que d'autres qui se sont stabilisées ailleurs ou à d'autres époques. Je demande simplement que l'on prenne conscience du caractère historique et contingent de cette ontologie, en sorte qu'elle ne soit pas projetée comme une grille de lecture universelle sur des manières d'articuler les humains et les non-humains que d'autres civilisations ont systématisées dans de tout autres constructions culturelles. Certains des effets de l'ontologie nouvelle que les Modernes ont développée, le naturalisme, sont du reste d'une très grande portée, notamment dans l'organisation des régimes de connaissance. Il m'arrive souvent de citer cette phrase de Merleau-Ponty qui, dans son cours sur la nature au Collège de France, disait : « Ce n'est pas le développement des recherches scientifiques qui a changé l'idée de nature. C'est le changement de l'idée de nature qui a permis les découvertes scientifiques ». Ce qu'il voulait dire par là c'est que la révolution mécaniste du XVIIe siècle n'est pas le simple résultat d'une somme de trouvailles et de perfectionnements techniques, mais l'effet le plus nettement visible d'un basculement ontologique – ou d'un changement

d'*épistémè*, pour parler comme Foucault – qui a eu comme conséquence de rendre possible un certain type d'investigation scientifique fondé sur un va-et-vient entre la modélisation et l'expérimentation.

C'est d'ailleurs ici que Bruno Latour et moi avons un point de désaccord. Dans son maître livre *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), Latour développe l'idée très originale que, malgré le dualisme affiché de ce que j'appelle l'ontologie naturaliste, l'activité scientifique et technique n'aurait cessé depuis le XVIIe siècle de créer des mélanges de nature et de culture au sein de réseaux à l'architecture de plus en plus complexe où les objets et les hommes, les effets matériels et les conventions sociales seraient en situation de « traduction » mutuelle. Une telle prolifération d'hybrides n'aurait elle-même été rendue possible que grâce à un travail de « purification » critique mené en parallèle afin de garantir la séparation des humains et des non-humains dans deux régions ontologiques tout à fait étanches. Autrement dit, les Modernes ne font pas ce qu'ils disent et ne disent pas ce qu'ils font. Ainsi, pour Latour, la « constitution » dualiste n'a pas de fonction véritablement rectrice dans l'organisation des sciences, ni même un rôle de déclencheur ; elle a simplement comme avantage de rendre plus rapide et efficace la production des hybrides en occultant les conditions sous lesquelles elle s'accomplit. Il me semble au contraire que, comme l'indique la remarque de Merleau-Ponty, le dualisme de la nature et de la société a eu, et continue d'avoir, une fonction structurante dans l'organisation des régimes de savoir.

Question – *Vous avez évoqué tout à l'heure la Chine et sa conception analogique. Autant que je m'en souvienne, François Julien, dans un livre où il tente de nous faire découvrir notre propre pensée en la comparant à la pensée chinoise, explique que le mot « nature » n'existe pas en chinois. Il faut toute une périphrase pour traduire en chinois tout ce que contient ce concept de « nature ». Or, bien qu'ils n'aient pas adopté la conception moderne, naturaliste, du monde, les chinois s'avèrent capables de devenir des concurrents sérieux dans de nombreuses disciplines scientifiques, en particulier en biologie. Et ils se sont*

approprié toutes les techniques innovantes. Est-ce à dire que la démarche scientifique est compatible avec des visions du monde non modernes ? Ou bien les chinois sont-ils en train d'adopter une conception hybride entre l'analogisme et le naturalisme ?

Philippe Descola – François Julien a en effet montré qu'il n'existe pas d'équivalent exact de notre concept de nature dans la civilisation chinoise et Augustin Berque a fait de même pour la civilisation japonaise. De fait, l'idée de nature n'est exprimée que dans les langues européennes dont le vocabulaire conceptuel s'est nourri du latin (*natura*) et du grec (*phusis*) ; c'est un « intraduisible ». Au-delà de cet héritage sémantique qui nous vient des Grecs et de la reformulation de la pensée aristotélicienne par la scolastique médiévale, le naturalisme proprement dit n'a véritablement émergé sous sa forme complète qu'en Europe occidentale, au cours d'une très longue gestation qui commence avec la culture visuelle de la Renaissance et qui s'achève au XIX[e] siècle. Or il semble bien que ce mouvement singulier a commencé à se produire ailleurs, toujours dans des collectifs analogistes, mais qu'il n'a jamais été mené à son terme hors de l'Europe. On peut penser, par exemple, aux atomistes dans l'Antiquité. La doctrine d'un Démocrite est d'une grande radicalité : éliminant toute téléologie, elle concède à l'homme une autonomie totale dans une nature sans âme et sans dessein, réduite à un agencement d'atomes gouverné par le principe de nécessité. Mais cette nature implacablement objective est une construction métaphysique, la condition d'une morale exigeante laissant l'homme face à ses seules ressources dans un monde désenchanté. L'atomisme antique n'a pas donné lieu à une physique véritable ; c'est plutôt un matérialisme sans concession, une éthique de la responsabilité dont la mise en pratique est réservée à des sages tournés vers la maîtrise d'eux-mêmes et non vers la propagation d'une nouvelle cosmologie. On pourrait probablement en dire autant de certains penseurs chinois, en particulier Wang Tch'ong qui vécut au premier siècle après J.-C. et que l'on a pu comparer à Lucien et à Voltaire. Ce sceptique épris d'indépendance, mais demeuré complètement marginal, est un esprit fort qui dé-

nonce sur un ton caustique les superstitions dans lesquelles sont englués ses contemporains et la révérence qu'ils accordent aux opinions transmises par les textes. Marcel Granet dit de lui qu'il ne croit ni aux dieux, ni aux esprits, ni aux monstres, ni aux miracles. Plus encore peut-être que dans le cas de Démocrite, ce censeur acerbe préfère se moquer des illusions et des faux-semblants que d'engager une réforme cosmologique qui passerait par la fondation d'une école et exigerait donc de se ménager la bienveillance des puissants. Enfin, et bien que je sois sur ce sujet bien ignorant, il est difficile de ne pas penser que, du IXe au XIVe siècle, la philosophie et la science arabes ont préparé les conditions d'un passage au naturalisme qui n'a finalement jamais été mené à son terme, pour des raisons probablement autant politiques que théologiques. Bref, même si le naturalisme n'est resté qu'une potentialité dans l'Antiquité, en Chine ancienne et dans l'islam médiéval, son actualisation n'aurait pas été tout à fait incongrue, dans ces trois configurations analogistes au moins, tandis que l'on peine à en discerner les moindres prémisses dans les collectifs animiques et totémiques qui nous sont connus par l'ethnographie.

Cela dit, si être moderne c'est devenir naturaliste, et si devenir naturaliste c'est actualiser l'ontologie la plus hospitalière pour l'investigation scientifique, il ne s'ensuit évidemment pas pour autant que l'activité scientifique soit impossible hors d'un cadre naturaliste, une fois que cette activité s'est déjà constituée en un ensemble de procédures codifiées. L'exemple de la Chine, de l'Inde, du Japon ou de la Corée est là pour le montrer : leurs physiciens, leurs biologistes, leurs chimistes font le même genre de science qu'à Harvard, à Cambridge ou à Orsay, mais la bulle cosmologique dans laquelle ils se déplacent lorsqu'ils manipulent interféromètres ou microscopes électroniques n'est en rien naturaliste. C'est dans le cas présent que la formule de Latour trouve toute sa justesse : eux, c'est vrai, n'ont jamais été modernes. Ils n'en ont pas eu besoin car d'autres ont été modernes à leur place au moment où il le fallait, c'est-à-dire quand une réorganisation des rapports entre humains et non-humains a légitimé

l'idée d'une nature mécanique où le comportement de chaque élément était explicable par des lois, à l'intérieur d'une totalité envisagée comme la somme des parties et des interactions de ces éléments, comportement que le sujet connaissant avait tout loisir de reproduire et de faire varier grâce à une instrumentation ingénieuse. L'architecture de la cosmologie nouvelle conditionnait son mode d'emploi, mais ce mode d'emploi a fini par acquérir une autonomie si grande qu'on a pu l'employer avec succès hors de l'environnement ontologique pour lequel il était initialement destiné. Ainsi, des systèmes procéduraux, une fois coagulés dans des pratiques, dans un appareillage et dans des dispositifs métrologiques, voyagent un peu partout sans difficulté puisqu'ils portent en eux les conditions de leur efficacité opératoire ; de la sorte, des chercheurs peuvent se trouver à l'aise dans une cosmologie analogiste, en Chine par exemple, tout en publiant des articles dans *Nature*. Pourtant, on manque encore cruellement de bonnes ethnographies de laboratoire menées dans les grandes nations scientifiques non-occidentales qui nous permettraient de comprendre ce genre de translation scientifique et ses effets. C'est pourquoi j'apprécie particulièrement la monographie ethnographique de Sophie Houdart sur l'étude du comportement d'une drosophile mutante appréhendé comme « homosexuel » par un laboratoire japonais et la comparaison qu'elle opère avec un laboratoire français travaillant sur le même sujet. Son travail a le grand mérite d'échapper à tout culturalisme – les biologistes en viendraient à telle ou telle conclusion parce qu'ils sont japonais, ou français – et montre plutôt avec une grande finesse comment, sur un fond d'appareillage et de qualification des phénomènes à peu près identiques, les faits saillants sont diversement perçus et institués. De ce fait on voit comment des systèmes procéduraux sont affectés lorsqu'ils voyagent, en particulier hors de la zone où ils ont été formulés.

Question *– Ce que vous avez dit sur ce que devrait être une anthropologie des relations entre humains et non-humains me fait songer aux aboutissements actuels de ma discipline : l'écologie. Cette anthropologie libérée du dualisme de la conception*

naturaliste de la modernité peut-elle rejoindre l'écologie dans une étude des relations entre humains et non-humains ? De même quels rapports entretient-elle aussi avec l'éthologie ?

Philippe Descola – Je pourrais sans doute définir mon entreprise comme une écologie des relations, dans la continuité des travaux de Gregory Bateson qui m'a beaucoup inspiré. Je milite en effet pour que les organismes, les outils, les artéfacts, les divinités, les esprits, les processus techniques, ne soient plus appréhendés simplement comme un entourage, comme des ressources, comme des représentations plus ou moins illusoires, comme des facteurs limitants ou comme des moyens de travail, mais bien comme des agents en interaction avec des humains dans des situations données. Pour des raisons un peu rhétoriques j'ai appelé cela une « anthropologie de la nature », intitulé que j'ai choisi il y a bien des années pour mon séminaire lorsque j'ai été recruté comme maître de conférences à l'EHESS et que j'ai conservé jusqu'à présent puisque c'est aussi le titre de ma chaire au Collège de France. De propos délibéré, j'avais choisi un oxymore pour définir mon projet ; car, depuis plusieurs siècles en Occident, la nature se caractérise précisément par l'absence de l'homme, et l'homme par ce qu'il a su surmonter de naturel en lui. Pour un esprit moderne une anthropologie de la nature est donc impossible. Comme tout paradoxe, celui-ci m'avait paru suggestif en ce qu'il rendait manifeste une aporie de la pensée moderne et qu'il suggérait une voie pour y échapper dont la présente conférence a donné une illustration. Mais j'aurais pu tout aussi bien utiliser le terme écologie pour désigner mon champ de recherche, ce que j'ai fait, du reste, en intitulant « Écologie symbolique » la direction d'études qui m'a été confiée à l'EHESS.

Bien sûr, ce sont les humains que j'étudie de façon prioritaire, tant leur comportement entre eux que celui qu'ils adoptent vis-à-vis de la foule des non-humains avec lesquels ils sont associés. C'est cela que j'ai appris à faire et l'étude des faits de langage joue un rôle considérable dans cette activité ; je vois mal d'ailleurs comment je pourrais me priver des énoncés que les humains produisent sur

ce qu'ils font tant ceux-ci enrichissent notre compréhension de leurs pratiques. Je ne fais donc pas d'éthologie au sens classique, même si l'on peut dire que le travail de l'ethnographe dans les premiers temps de son enquête dans un groupe humain dont il ne parle pas la langue est très proche de ce que fait un éthologue observant des animaux non-humains : il enregistre des interactions sans comprendre ce que les gens disent, attentif aux gestes, aux mimiques, aux positions, à tout ce qui peut révéler des conduites récurrentes et stéréotypées. Le grand pionner en ce domaine est encore Gregory Bateson. Il a d'abord mené une enquête ethnographique dans les années 1930 chez les Iatmul du Sepik en Nouvelle-Guinée où il a mis en évidence, à travers l'étude d'un rituel de travestissement, ce phénomène universel qu'est la schismogenèse, c'est-à-dire le mécanisme de renforcement d'un comportement de différenciation entre personnes du seul fait de leurs interactions. Après la guerre, il est passé à la psychiatrie, à Palo Alto au moment de la révolution cybernétique, puis il s'est lancé dans l'éthologie animale en travaillant notamment sur le comportement et les mécanismes de communication des dauphins. Ce qui intéressait Bateson tout du long, chez les humains et les non-humains, c'était le comportement, entendu non pas comme l'application d'un programme génétiquement déterminé, mais comme le produit de l'interface entre un organisme et son environnement. On a peine à concevoir un tel parcours aujourd'hui car les disciplines se sont solidifiées, spécialisées, professionnalisées, de sorte que le passage de l'une à l'autre est devenu beaucoup plus difficile. Je le regrette car j'aurais beaucoup aimé pouvoir en faire autant. Je compense en lisant beaucoup dans le domaine de l'éthologie et de la psychologie animales, notamment ce qui concerne les techniques, la communication et l'apprentissage où les progrès accomplis au cours des trente dernières années sont gigantesques. Et mon approche critique vis-à-vis de l'anthropocentrisme des sciences sociales doit beaucoup à ce que l'éthologie nous enseigne, à savoir que les différences entre les animaux humains et non humains sont de degrés, non de nature.

Par ailleurs, lorsque l'on s'intéresse aux interactions entre communautés humaines et communautés animales, comme c'est mon cas, il me paraît fondamental de pouvoir combiner une double approche, ethnographique pour l'enquête sur les premières et éthologique pour l'enquête sur les secondes. Je me suis efforcé d'encourager ce type de recherche mixte au sein du Laboratoire d'anthropologie sociale que je dirige au Collège de France car il va de soi que l'on ne peut plus étudier des espèces animales sans prendre en considération les milieux largement anthropisés où elles vivent (même dans les parcs naturels) et les contraintes que cela exerce sur leur comportement, ni décrire des collectivités humaines sans y inclure l'étude des principaux non-humains avec lesquels elles interagissent. Je regrette, du reste, que l'on ne crée pas en France un grand institut du comportement, sur le modèle de l'École d'économie de Paris, du Génopole d'Ivry ou des instituts Max-Planck en Allemagne, qui regrouperait éthologues, anthropologues, psychologues, linguistes, ergonomes, technologues, etc. dans l'ambition commune d'une meilleure intelligence des ressorts de l'action.

Question – *Vous avez traité de l'opposition nature/culture. Je me demande quelle est la place de l'artifice dans votre dipositif. Dans notre société occidentale nous ne nous comportons pas de la même façon envers les entités que nous considérons comme naturelles et envers celles que nous considérons comme artificielles. Les premières relèvent ainsi d'une éthique du respect, alors que les secondes sont l'objet d'une éthique de la responsabilité. Doctorante en philosophie à l'Inra, je travaille dans un programme de recherche avec Catherine et Raphaël Larrère, et Bernadette Bensaude-Vincent. Je me préoccupe particulièrement des questions éthiques qui ont été soulevées à propos des biotechnologies à usage agricole. Or les OGM, par exemple, sont à la fois des artifices et des êtres naturels. D'ailleurs il y a bien d'autres objets hybrides de nature et d'artifice. N'est-ce pas la culture qui distingue et classe les non-humains parmi les êtres naturels ou les êtres artificiels ? En est-il de même de cette distinction dans les sociétés non modernes ?*

Philippe Descola – Vous laissez entendre que j'ai tendance à submerger l'artifice dans la rubrique, d'ailleurs purement descriptive, des non-humains, et vous avez raison. La notion d'artifice joue un rôle central dans la constitution de la pensée moderne puisqu'elle est l'un des trois pôles de l'ontologie philosophique que nous avons héritée des Grecs, les deux autres étant la nature et le hasard. De ce point de vue, l'artifice c'est le prolongement de l'action humaine s'exerçant dans la production de normes culturelles, donc contingentes, en même temps que l'ombre portée de cette action sur la nature, notamment à travers les transformations que la technique y induit. Or, le grand paradoxe des Modernes, c'est que la distinction commune entre nature et artifice, au sens de l'opposition entre ce qui se fait par soi-même et ce qui relève de l'intention humaine, cette distinction devient de moins en moins plausible du fait d'une impossibilité de plus en plus manifeste de séparer nettement les entités et phénomènes dits naturels des artéfacts et des chaînes sociotechniques. Autrement dit, c'est l'efficacité croissante dans l'artificialisation de la nature, pourtant favorisée par un régime ontologique dissociant en droit les humains des non-humains, qui a rendu en partie caduques les catégorisations que ce régime a engendrées.

Cela dit, les notions d'artifice, d'artéfact, de transformation technique, ne me paraissent pas plus communes dans les sociétés non modernes que l'idée de nature. Certes, les humains ont partout produit ce que nous appelons de l'artifice en fabriquant et en utilisant des outils ; on sait aujourd'hui qu'ils ne sont pas les seuls à le faire et que nombre d'espèces animales savent aussi façonner des substances de façon intentionnelle pour se procurer des moyens d'existence. Il ne s'ensuit pas que de telles opérations soient perçues comme relevant de l'artifice. François Julien dont nous parlions il y a peu l'a montré à propos de la Chine. Par contraste avec le paradigme du potier, si présent depuis l'Antiquité dans la pensée européenne de la création, la pensée chinoise ne se représente pas la production du monde comme l'effet d'un sujet transformant une matière selon un plan préétabli, mais comme une interaction spontanée et continue entre deux

instances dont aucune ne précède l'autre, le yin et le yang par exemple. Le monde n'est pas le produit de l'intervention d'un démiurge, il est le résultat de ses seules propensions internes se déployant dans un flux de transformations. Par rapport à la poiésis grecque, qui est centrale dans la façon dont on conçoit l'artifice en régime naturaliste, il s'agit ici d'une autopoiésis, d'un mouvement autorégulé d'engendrement. En Amazonie, l'idée d'artifice n'a guère plus de sens. La vannerie, par exemple, sur laquelle on dispose de monographies remarquables, n'est pas du tout vue comme la fabrication d'un objet culturel par élaboration d'un matériau naturel, mais comme l'actualisation incomplète du corps d'esprits animaux reconstitués à partir de fibres végétales assimilées à de la peau humaine. Certains vanniers sont vus comme des experts, non pas du fait qu'ils seraient les plus virtuoses dans la fabrication et la décoration des paniers, mais parce que l'on dit qu'ils sont capables de restituer à leur ouvrage les caractéristiques non visuelles du prototype, actualisant ainsi les esprits animaux sous leur forme complète. Il ne s'agit donc aucunement pour le vannier de produire un artéfact, mais bien de rendre possible et d'accompagner une métamorphose.

Alors, faut-il conserver la distinction entre nature et artifice ? Je ne crois pas. Plutôt que de référer les objets dont nous nous occupons à cette dichotomie philosophique, il me paraît préférable de qualifier chacun d'entre eux du point de vue des chaînes de connexion et des dispositifs de connaissance qui l'instituent. Un virus est « naturel », mais il ne commence à avoir une existence scientifique (et médicale) qu'au moyen des « artifices » qui l'objectivent dans un laboratoire ; une plante génétiquement modifiée est produite « artificiellement », mais elle peut ensuite se propager et s'hybrider « naturellement » ; le mécanisme du réchauffement de la surface de la terre par les gaz à effet de serre est « naturel », mais l'augmentation importante de ces derniers dans l'atmosphère au cours du dernier siècle semble bien résulter, de façon inintentionnelle dans un premier temps, de « l'artifice » humain, etc. Pour échapper à ces contradictions peu productives, il est bien plus fécond, dans chaque cas, de suivre

les réseaux qui attachent ces entités à d'autres et d'examiner les procédures qui les font advenir, quitte à admettre la coexistence dans un « plurivers » de modalités différenciées d'actualisation des existants.

Question – *Vous avez évoqué les science studies. S'agissant de la recherche scientifique, l'universalisme relève plutôt du sens commun, et le relativisme des études sociologiques qui ont montré les relations entre une production des savoirs à prétention universelle et les conditions sociales particulières de la production de ces savoirs. Comment un monde social (celui des « communautés scientifiques ») avec ses lois bien particulières, ses clivages sociaux, ses luttes et ses polémiques peut-il produire de l'universel ? Je voudrais rappeler la solution qu'apporte Bourdieu à ce problème compliqué. Ce qui permet, selon lui, cette production d'universel est la constitution tout à fait spécifique d'une institution qui, tout en laissant aux individus leurs pulsions, leurs intérêts, leurs luttes sociales, les place dans des conditions telles qu'ils sont obligés de les sublimer en se soumettant à un ensemble de méthodes et de règles. Autrement dit, on ne peut vaincre un mathématicien à coup de pistolet : il faut le vaincre à coup de théorème.*

Philippe Descola – Evariste Galois est bien mort d'un coup de pistolet, mais vous avez raison : cela n'a pas invalidé ses découvertes mathématiques. Pour autant, l'explication institutionnelle ne me convainc guère ; en tout cas, elle ne me paraît pas pouvoir rendre compte de façon satisfaisante du travail scientifique tel que vous l'entendez. Car un grand nombre d'institutions fonctionnent de façon analogue, c'est-à-dire en produisant un « transcendantal historique » pour parler comme Bourdieu, un capital commun de méthodes, de concepts spécialisés et de règles de procédure dont l'acceptation, implicite ou explicite, et la maîtrise partagée signalent l'appartenance au collectif, quelles que soient par ailleurs les divergences de ses membres. Un tribunal romain à l'époque de Cicéron, un tribunal chinois sous les Tang, une cour de justice coutumière aux Trobriands, possèdent chacun une logique argumentative et un protocole réglé pour décider de la vérité

qui offrent un horizon transcendant les intérêts particuliers. Il en va de même pour les institutions abritant les disputes théologico-politiques, qu'elles aient eu lieu à Valladolid au XVIe siècle entre gens d'église, entre les écoles islamiques médiévales dans tout l'espace du califat ou au sein des collèges où l'on formait le clergé aztèque. Et l'on pourrait trouver mille autres exemples dans lesquels des institutions singulières, composées d'individus en compétition les uns avec les autres pour le pouvoir et le prestige, font néanmoins régner un consensus, d'autant plus puissant qu'il n'apparaît pas imposé, sur les conditions de leurs débats et les objectifs communs à atteindre, renvoyés les uns comme les autres à des systèmes de valeurs englobant qui ont beaucoup de traits communs avec notre définition de l'universel. Cela n'a donc rien de spécifique au « champ scientifique ».

Table des matières

Sciences en questions

Depuis la fin du XIXe siècle, l'anthropologie qui étudie l'unité de l'humanité dans la diversité de ses manifestations n'échappe pas au partage entre nature et culture. Elle est scindée entre une anthropologie physique qui établit l'unité par-delà les variations et une anthropologie culturelle ou sociale qui fait état des variations sur fond d'unité. Mais l'anthropologie culturelle est elle-même divisée entre deux explications : celle qui considère les diversités culturelles comme autant de réponses adaptatives aux contraintes du milieu naturel et celle qui insiste sur le traitement symbolique d'éléments naturels choisis dans le milieu environnant. Selon Philippe Descola, c'est en se libérant du dualisme et en recomposant une écologie des relations entre humains et non-humains que l'anthropologie, acceptant de renoncer à son anthropocentrisme, pourra sortir des débats entre déterminismes naturels et déterminismes culturels.



Après des études de philosophie, PHILIPPE DESCOLA s'est orienté vers l'ethnologie américaniste. Il étudie les relations à l'environnement des Achuar de haute Amazonie. Parallèlement, il se consacre à l'étude anthropologique des relations entre humains et non-humains. En 1996, ses travaux sont récompensés par une médaille d'argent du CNRS. Il mène toute sa carrière à l'École des hautes études en sciences sociales avant d'être nommé, en 2000, professeur au Collège de France dans la chaire d'anthropologie de la nature ; il y dirige le laboratoire d'anthropologie sociale.

9,50 €
ISBN : 978-2-7592-2466-1
ISSN : 1269-8490
9 782759 224661
www.quae.com
Réf. : 02539